Г. П. ФЕДОТОВ

ТОМ X

«МАРТИС»

Г. П. ФЕДОТОВ

Собрание сочинений

SAM & SAM

Г. П. ФЕДОТОВ

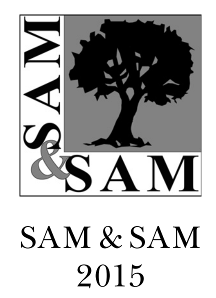
СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ
В ДВЕНАДЦАТИ ТОМАХ

SAM & SAM
2015

Г. П. ФЕДОТОВ

ТОМ
ДЕСЯТЫЙ

Русская религиозность.
Часть I. Христианство
Киевской Руси. X–XIII вв.



SAM & SAM
2015

ББК 87.3
Ф 34

Федотов Г. П.

Ф 34 Собрание сочинений в 12 т. Т. 10: Русская религиозность. Часть I. Христианство Киевской Руси. X–XIII вв. / Примеч. С. С. Бычков. — М.: Sam & Sam, 2015. — 400 с.

В десятый том собрания сочинений Г. П.Федотова вошла первая часть его последней фундаментальной работы, написанной по-английски в годы жизни в США. Федотов не столько анализирует историю русской Церкви X–XIII веков — он сосредоточивает внимание читателя на формировании и особенностях русской религиозности. Вводя, по сути, в научный обиход ее как новую дисциплину. Автор, по его словам, описывает «субъективную сторону религии, а не объективные ее проявления: то есть установившиеся комплексы догматов, святынь, обрядов, литургики, канонов и т. д.». В центре авторского внимания мистико-аскетическая жизнь и религиозная этика русского народа — «религиозный опыт и религиозное поведение, по отношению к которым богословие, литургика и каноны могут рассматриваться как внешнее их выражение и форма».

ISBN 5-7248-0037-3
ISBN 5-7248-0074-8, т. 10

От издателя

За время, истекшее после выхода в свет, книга «Русская религиозность: христианство Киевской Руси, X–XIII века» стала общепризнанной классикой, незаменимой для всех интересующихся прошлым и настоящим России. Как указано в авторском предисловии, книга открывает серию, которая должна была охватить историю русского религиозного сознания с начала Киевского периода до наших дней; автор не дожил до осуществления этого замысла. Он завершил работу над вторым томом, и именно этот труд, изданный протопресвитером Иоанном Мейендорфом, завершает двухтомник «Русская религиозность: средневековье, XIII–XIV века». По случаю переиздания второго тома было признано целесообразным вернуться к изданию двухтомника в твердом переплете, как был издан первый том. Читатели второго тома заметят, что за протекшие двадцать лет изменились стиль и транслитерация. Настоящее издание, за исключением самых незначительных поправок, повторяет первый том, который мы имели честь опубликовать в 1946 г.

Кембридж, Массачусетс, 10 декабря 1965 г.

Предисловие

Хотя эта работа вполне завершенное независимое целое, она — лишь начало серии, которая, как предполагается, охватывает историю русской религиозности с раннего киевского периода до настоящих дней. Этот том посвящен Киевской Руси, то есть периоду с десятого по тринадцатое столетие.

Несмотря на то, что я был отрезан от российских библиотек и архивов с их богатыми рукописными фондами, это не стало серьезным препятствием в работе, так как большинство источников, включая все существеннейшие, уже опубликовано. Большая часть литературы хранится в библиотеках Европы и Америки. В течение последних пяти лет, проведенных в Америке, мне любезно помогали многие сотрудники многочисленных прекрасных библиотек; прежде всего это сотрудники Нью-Йоркской публичной библиотеки, библиотеки Конгресса США, библиотек Йельского, Гарвардского и Колумбийского университетов. Богословский факультет Йельского университета предоставил изгнаннику убежище и великолепные условия для работы, зачислив меня стипендиатом в первый и самый тяжкий год моей американской жизни. Фонд классической литературы, а также Епископальная Протестантская Церковь годами оказывали мне материальную поддержку и великодушно помогли в публикации настоящей книги.

Это не преуменьшает заслуг издательства «Гарвард Юниверсити Пресс», которое отважно взяло на себя риск публикации работы автора, неизвестного в Америке. Я также чувствую себя обязанным выразить сердечную признательность моим дру-

зьям, профессорам Майклу Карпочиву, Георгию Вернадскому и Роману Якобсону, которые прочли мою рукопись и помогли ценными замечаниями. Мисс М. Н. Шелли и Рут А. Уитман потрудились придать литературную форму моему несовершенному английскому языку. В Америке я действительно получил такую поддержку и внимание, на которые не мог надеяться.

17 мая 1946 г.

Г. П. Федотов

Введение

Не без колебания я назвал мой труд «Русская религиозность» — The Russian Religious Mind. Хотя по-английски слово «mind» ассоциируется скорее с интеллектуальной деятельностью, оно также обозначает сознание. Поскольку пишу историю не русской религиозной мысли, а русского религиозного сознания, я использую этот термин в моем труде в указанном широком значении. Если бы я писал по-русски, я бы остановился на слове, соответствующем немецкому Religiosität (религиозность). Французы предпочитают выражение sentiment religieux, которое шире по значению, чем просто «религиозное чувство». Для англоязычного читателя это понятие, по-видимому, точнее всего передается словами «религиозное сознание» — religious mind.

Необходимо одно уточнение. Я намеревался описать субъективную сторону религии, а не объективные ее проявления: то есть установившиеся комплексы догматов, святынь, обрядов, литургики, канонов и т. д. Мой интерес сосредоточен на сознании человека: религиозного человека и его отношении к Богу, миру, собратьям; это отношение не чисто эмоциональное, но также рациональное и волевое, то есть проявление всего человеческого существа. Целостность религиозной личности — тот невидимый источник, из которого берут свое начало и получают значение основные проявления не только религиозной, но и всей культурной жизни. История богословия, литургики и канонов перестает быть просто набором древностей лишь в том случае, когда на нее падает свет, исходящий от религиозного человека или его религиозного сознания. В центре

нашего внимания, разумеется, прежде всего «духовная жизнь» в смысле мистико-аскетической жизни и религиозной этики — религиозный опыт и религиозное поведение, по отношению к которым богословие, литургика и каноны могут рассматриваться как внешнее их выражение и форма.

Во всех религиозных сообществах — церквах и сектах — объективная структура религии лишь в малой степени выражает или отражает религиозную мысль современного человека. Она — наследие далекого прошлого, святое и неприкосновенное. Структура эта меняется мало, но именно мельчайшие изменения свидетельствуют о протекающих глубинных религиозных процессах. Духовная жизнь и этика, хотя и укоренены в традиции, более динамичны, нежели объективные элементы, и это сближает их с религиозным искусством. Степень субъективности различных сфер религиозной жизни определяет их ценность как исторических источников. Расхождение между объективными и субъективными элементами достаточно велико у христианского народа, который верит в догматы, святыни и обряды, воспринятые у чуждой и давно угасшей цивилизации. В таком обществе, как Древняя Русь, не имевшем своего богословия и сохранившем без изменений чин литургии и молитвы, заимствованные из Византии, богословие и литургика практически бесполезны как исторические источники для исследователя русского религиозного сознания. Духовная жизнь, этика, искусство и религиозно значимые общественные нормы являются поэтому основным предметом наших исследований.

Я вполне сознаю, что такой субъективно человеческий подход к религии может показаться недостаточно современным. Действительно, многие современные течения теологии различных христианских вероисповеданий (среди протестантских конфессий типичным является бартианство) резко порывают с гуманизмом прошлого столетия. В этом строгом смысле современная теология движется от Бога, а не от человека, и отбрасывает, как слишком человеческие, не только термин Religiosity, но зачастую и само понятие «религия». Вера рассматривается как призыв Бога к человеку, а не как отклик человека на этот призыв. Такая установка подчеркивает объективные, неизменные элементы религии. Гуманистическая сторона религии с легкостью выбрасывается на свалку вместе со всякой

психологичностью. Я не отрицаю сверхъестественного, божественного характера христианства как религии Откровения. Однако я полагаю, что реальность христианства начинается с человеческого отклика на Благодать. История христианства — хроника этого отклика; культура христианства — культура этого опыта. История и культура по сути человечны.

История духовной жизни — молодая отрасль исторической науки. Она появилась в начале нашего столетия в чрезвычайно благоприятной атмосфере католического модернизма. Аббат Бремон стал первооткрывателем в новой области исследований, выпустив свою монументальную «Histoire Littéraire du Sentiment Religieux en France»[1]. Католический модернизм умер или был задушен; но католическая теология подхватила его историческое наследие, и в настоящее время как католическими, так и протестантскими учеными плодотворно развивается новое историческое изучение духовности, религиозной мысли и религиозной этики.

С этой точки зрения лишь восточное православие и Россия до настоящего времени оставались в забвении. Это объясняется, главным образом, недостаточным пониманием религиозности среди светских историков России и отсутствием исторического взгляда у авторов и писателей, изучавших духовную жизнь и христианскую этику. На протяжении XIX столетия проблемами русской религиозности занимались две школы ученых: светские историки литературы, исследовавшие древние истоки русской религиозной традиции, и церковные историки, частично работавшие с теми же самыми материалами. У первых не было ключа к религиозным проблемам; они не имели для них существенного значения. Литература изучалась с точки зрения языковых форм или общекультурного содержания. Что же касается религиозной сути, — а следует помнить, что практически вся древнерусская литература в основном религиозна, — то она считалась чем-то чрезвычайно несложным и неизменным. Сейчас поражает легкость оценок у авторов в сравнительно недавние времена. Такие эпитеты, как «христианский», «церковный», «монашеский», «аскетический», по-видимому, отвечали всем потребностям, и читатель не требовал большего. То же самое однообразие встречаем у церковных писателей прошлого столетия. Некоторые из них и сами

утратили сочувственный интерес к проблемам религиозной жизни в общей расхолаживающей атмосфере своего времени. Другие некритично воспринимали общие места православного традиционализма; для них все существенное в православной жизни, чувствовании и мышлении представлялось вечным и незыблемым. Постоянно меняющееся лицо западного христианства воспринималось ими как признак его извращения. Известно, что христианский Восток гораздо консервативнее и более привержен традиции, чем христианский Запад. Любые движения и перемены на Востоке медлительны, но тем не менее затрагивают все сферы религиозной жизни. Несмотря на это, закоренелый предрассудок о необходимости во что бы то ни стало сохранить традицию не давал ученым возможности глубоко проникнуть в историю духовной жизни.

Порой с крайне интересными результатами изучались внешние формы и хронология религиозной жизни, но глубины религиозности оставались нетронутыми и об их существовании даже не подозревали.

Встречались, разумеется, некоторые счастливые исключения. Время от времени мы наблюдаем в прошлом России широкие движения, в которых религиозные проблемы связаны с общественными и политическими. Таков раскол Русской Церкви, возникший в середине XVII столетия и приведший к образованию «старообрядчества» и различных раскольнических сект. К таким же явлениям относится — хотя и менее трагическое — столкновение двух религиозных партий около 1500 г.: спор между осифлянами и заволжскими старцами, затронувший множество духовных и социальных проблем. Эти смутные периоды чаще всего привлекали внимание исследователей. С одной стороны, изучалась религиозная мысль раскольников и сектантов, и, быть может, она изучена лучше, чем православная. С другой стороны, изучение разногласий между осифлянами и заволжскими старцами привело по крайней мере одного из наших ученых к углубленному анализу духовных тенденций русского монашества предшествовавших времен. Книга Кадлубовского «Очерки по истории древнерусских житий святых», вероятно, является единственным серьезным исследованием в данной области. Этому почти забытому ученому я во многом обязан в отношении метода и духа моей работы.

Две мои небольшие книги, написанные по-русски, «Святые Древней Руси» и «Стихи Духовные» явились подступом к настоящей работе. Глубоко научная и богатая по содержанию книга Г. Флоровского «Пути русского богословия» в значительной степени охватывает ту же проблематику, но рассматривает только два или три столетия, относящихся к появлению русского богословия как такового, то есть начиная с XVII столетия. Действительно, книга Флоровского не столько история богословских идей, сколько история религиозной мысли богословов и русского образованного сословия в целом. Народное сознание осталось за рамками его труда.

Пятнадцать лет назад я приступил к этому труду с пустыми руками, занявшись изучением западной средневековой культуры. Русским источникам я предоставил возможность говорить самим за себя и — получил неожиданные и захватывающие результаты. Живой образ прошлого на каждом шагу противоречил устоявшимся мнениям историков. Это не результат какой-либо особой проницательности, а приложение западных методов исследования и западных точек зрения к русским проблемам. Некоторым западным писателям прежних дней, таким как Леруа-Болье во Франции, удалось разглядеть такие особенности русской мысли и жизни, которые ускользали от русских исследователей, убаюканных близостью и привычностью материала.

В последние годы, однако, предпринимались многочисленные попытки описать русскую мысль и, в частности, русскую религиозность. Эти усилия свидетельствуют о живом интересе к России — результат русской революции. Большая часть этих исследований — включая и созданные русскими — неудачны. Быть может, работы русских исследователей менее достоверны, чем написанные иностранцами, и страдают не поверхностностью, а пристрастностью и предвзятостью. Иностранец судит о русских по нескольким бросающимся в лицо чертам, а русский — в соответствии со своими собственными религиозными и политическими убеждениями. Каждый видит то, что хочет видеть. Текущий момент, вырванный из контекста тысячелетней истории России, практически всеми воспринимается как выражение глубин русской души. Прошлое страны или плохо изучено, или искажено неправильным подходом.

Означает ли это, что следует отказаться от попытки описания русской религиозности как вымышленной и мифической? Напротив, по религиозным и культурным соображениям я полагаю, что явления русской мысли и русской религиозности вполне реальны. Но чрезвычайно трудно приступить к их научному исследованию, то есть описать их с помощью четких концепций. Всякая коллективная жизнь — это единство многообразия; она проявляется только через отдельные личности, каждая из которых отражает лишь некоторые черты общего бытия. Нельзя исследовать индивидуума как представителя целого; не можем мы просто суммировать противоречивые и порой несовместимые отличительные черты. Единственный путь преодоления этих трудностей заключается в том, чтобы выбрать такие типы, которые репрезентативны для различных духовных групп и которые в их совокупности, — если они выбраны надлежащим образом, — могут отражать коллективное бытие. Интеллектуальное стремление к единству подталкивает исследователя к уменьшению числа типичных групп до одной целокупности, а это приводит к утрате четкости и точности общей картины. При этом процессе редукции можно дойти до двойственности, но здесь-то и следует остановиться. Только в двойственности может быть уловлена суть реальности со всеми ее противоречиями. Есть что-то вечно истинное в гегелевском способе постижения всякой исторической действительности в образах противостоящих парных категорий. Избегание двойственности в реальной жизни омертвляет ее.

Подходя к рассматриваемой проблеме с учетом сказанного, мы не утратим многообразных элементов изучаемого материала, в частности тех культурных, географических и исторических факторов, которые, отчасти совпадая с различными классовыми границами, оказывают огромное влияние и накладывают отпечаток на нравственный характер народа. В России социальные перегородки в течение последних двух столетий и географическая раздробленность в течение значительно более продолжительного периода времени имели огромные культурные и религиозные последствия. Более того, некоторые исторические катаклизмы, такие как монгольское нашествие и «реформа» Петра I, были чреваты духовными и религиозными изменениями и вызывали — в резком противоречии

с традиционным представлением о косности восточного уклада жизни — серьезный перелом в эволюции национальной мысли.

При скудности опубликованных исследований возникает вопрос о том, пришло ли время предлагать американскому читателю книгу по указанной теме. При почти полном отсутствии накопленных исследований всякий синтез — со строго научной точки зрения — вряд ли достаточно обоснован. И все же я взялся за этот труд в убеждении, что в исторической науке отправной точкой является не анализ, а синтез, некоторого рода предварительное обобщение, пусть хотя бы интуитивное или субъективное. Анализ приходит позднее и служит для проверки и уточнения синтеза. Наука о русской религии еще не достигла аналитической стадии. Более ста лет лучшие специалисты по истории литературы и церкви занимались изучением источников, накоплением материалов и публикацией превосходных монографий, однако при этом проблемы истории духовной жизни не были даже поставлены. Если же не поставлены вопросы, неоткуда взяться и ответам. Исторические проблемы обнаруживаются только при наличии гипотетичного, но четкого и рождающего вопросы синтеза.

Исторические проблемы духовной жизни — актуальная задача нашего времени, в особенности — по отношению к русской истории. Несмотря на разрывы и революции, в русском историческом развитии наблюдается преемственность, которая делает единство русской религиозной мысли не мифом, а реальностью. Тем не менее эта целостность не может быть выражена единой идеологической формулой, поскольку национальный дух не перестает являть новые формы своего бытия до самого конца жизни нации. Пока народ жив, всякие определения остаются неполными и неточными. С другой стороны, ни одна из существующих черт прошлого в жизни народа не исчезает. Некоторые из этих черт могут терять доминирующее значение; некоторые могут проявиться на более низком социальном уровне или менее осознанном уровне в национальном сознании, но они все же существуют и могут как освещать прошлое, так и определять настоящее, а также будущее русской религиозности.

Г. П. Федотов

РЕЛИГИОЗНОЕ ПРОШЛОЕ

I. Дохристианское язычество

Все христианские народы непременно «рождаются дважды», но поскольку характер их преображается, а не меняется полностью под воздействием благодати, в глубинах его можно найти следы языческого прошлого. Процесс обращения никогда нельзя назвать завершенным. Даже наиболее развитые из современных народов сохраняют как «предрассудки» или «простонародные поверья» некую память о доисторических временах. Возможно, именно этой струей первобытного язычества, примешавшегося к христианским исповеданиям, следует объяснять их национальные отличия; христианство — восточное по происхождению, всеобщее по откровению — входило в каждую нацию, отчасти поглощая языческое наследие, отчасти подстраиваясь к тому, что укоренилось в глубинных пластах народной души. Доисторические тевтонские божества затрагивают религиозную жизнь современного немца почти так же, как кельтские влияли на жизнь средневекового француза.

Русские в этом смысле не исключение. Может быть, связь христианских и языческих элементов у них даже более крепка, чем у большинства народов Запада. Не то чтобы славянское язычество оказалось исключительно мощным, — скорее наоборот. Но дело в том, что Россия не знала ни Реформации, ни Контрреформации с их разъяснением, символическим истолкованием и искоренением средневекового идолопоклонства. Русский крестьянин даже и в XIX веке жил, как в средневековье. Ближе ознакомившись с русскими, многие иностранцы писали, что этот народ — самый религиозный в Европе. Но по сути

дело скорее в различиях степени зрелости, чем в существенных особенностях духа и культуры. Одни и те же исторические факторы сохранили религиозную восприимчивость русского народа в эпоху рационализма, но не тронули и множество языческих обычаев, культов и даже языческого мировоззрения как в Церкви, так и вне Ее. Поэтому знакомство с русским многобожием является важной ступенью к пониманию русского христианства.

Историческое прошлое

По историческим сведениям появление восточнославянских племен в западной части великой Восточно-европейской равнины, в настоящее время занятой европейской Россией, относится к IX веку. Они пришли сюда с юга, с побережья Черного моря, и с запада, после чего началось их непрерывное проникновение на восток и север. Слово «русские», появившееся позднее, имеет неясное происхождение. Историки спорят о том, пришло ли оно от древнескандинавских завоевателей или унаследовано от дославянского населения южной России. До прихода славян на Русскую равнину в ее северных нетронутых и глухих лесах обитали полудикие финские племена, а на открытых просторах южных степей кочевали различные народы иранского (скифы и сарматы) и тюркского происхождения.

Между славянскими народами и их соседями никогда не существовало каких-либо четких границ. При постепенном освоении новых местностей славянские племена легко смешивались с коренными жителями. С доисторических времен эти племена непрерывно влияли друг на друга, что отразилось на языке, обычаях и антропологических типах. Во внешности северных великороссов, то есть русских в узком смысле, в отличие от украинцев и белорусов, можно найти следы смешения славянской и финской рас. Ассимиляция пришельцев среди местного финского населения протекала в основном мирно; история и легенды не сохранили воспоминаний о враждебных столкновениях. Но, с другой стороны, с обитателями южных степей, кочевниками, никогда не прекращалась борьба. Летописи Киевской Руси полны упоминаний о войнах, вернее, они заполне-

ны повествованием об одной непрерывной войне с тюркскими кочевниками: печенегами, половцами и, наконец, татарами. Русские народные сказания — даже последних веков — наполнены славой этих схваток. В южных районах, однако, на русских оказывались влияния с востока, прежде всего потому, что несмотря на кочевой образ жизни населения северное побережье Черного моря было пропитано духом древней культуры. Цепь греческих колоний тянулась по побережью от Дуная до Кавказа, а византийские императоры все еще владели многими городами Крыма с Херсонесом или Корсунью во главе.

Помимо греко-латинского влияния, еще один культурный поток — и даже более древний — соединял русские степи иранских кочевников с Азией. Археологические материалы и сегодня говорят об ассиро-вавилонских, и в особенности иранских влияниях. В этих областях прежде всего обнаруживаются элементы иранской культуры, подготовившие почву для будущего русского государства на Днепре. С VII по IX столетие южные степи принадлежали обширному тюркскому каганату хазаров, столица которых стояла в низовьях Волги. Славяне Киева — крупнейшего города на Днепре — были их данниками. Через мусульманских купцов полуцивилизованное государство хазаров открыло Днепр и Волгу торговле с Востоком. Как ни странно, сами хазары исповедовали не ислам, а иудаизм, по крайней мере в лице своих правителей (каганов) и высших слоев; их государство — один из редких случаев еврейского прозелитизма в национальном масштабе.

В то же время северных славян, основным центром которых был Новгород на реке Волхове, поблизости от Балтийского моря, беспокоили вторжения древних скандинавов. Всю Европу в IX веке тревожили воины-грабители, купцы и основатели герцогств. Так и среди русских славян, в Новгороде и прилегающих местностях, скандинавы основали несколько княжеств, упорно продвигаясь на юг, к легендарной Византии, привлекавшей их своими богатствами и политическим величием. Вероятно, примерно в середине VIII столетия скандинавы, или «варяги», как называли их русские и греки, вышли к Черному морю и начали свои набеги на Константинополь. В Восточной Европе скандинавов чаще знали как купцов, чем завоевателей и они сумели установить прочные торговые связи между

славянско-финскими охотниками и Византийской империей. Они связали бассейн Балтийского моря (Новгород) и бассейн Днепра и Причерноморье знаменитым «великим путем из варяг в греки». На этой торговой дороге, проходившей через ряд рек и озер, позднее выросло первое русское государство.

Варяги были немногочисленны, и их проникновение на Русь было мирным. Быстро усвоив местный славянский язык, ныне превратившийся в русский, они стали для коренного населения скорее охранителями порядка и стражами. Потомки варяга Рюрика основали первую династию русских князей. Основав в Киеве столицу, в течение X–XI вв. Рюриковичи сумели объединить остальные скандинавские княжества и славянские племена, рассеянные по Восточно-Европейской равнине. Так было создано могучее, хотя и слабо скрепленное государство, вступившее в военные и дипломатические отношения с Византией и другими западными соседями: болгарами, венграми, чехами, поляками и литовцами. Новое государство не было очерчено никакими природными рубежами; географически оно было бесформенно и, непрерывно разрастаясь к востоку, подвергалось разнородным культурным влияниям: восточным, западным и южным. Западные соседи русских оставались язычниками вплоть до X столетия; на востоке господствовали иудаизм и ислам. Христианство проникало с юга — из Византии. В этом окружении у русских славян не было возможности развить первобытное язычество до степени самостоятельной культуры.

Исторические источники

Наши сведения о славянском многобожии в целом и русском в частности крайне скудны. Первобытная религия, лишенная какой-либо жреческой организации и даже храмов (балтийские славяне исключение), едва ли способна создать сложную мифологию. Ничто в ней не привлекает внимания стороннего наблюдателя. В более поздние времена христианские проповедники из русских, обличая пороки идолопоклонства в обрядах, жертвоприношениях, ворожбе и заклятиях, редко упоминают имена языческих богов. Однако поскольку многие из этих проповедников пользовались греческими образцами церковного

красноречия, из их увещаний рискованно делать заключения о подлинном состоянии русского народа. И тем не менее эти древние русские поучения остаются для нас основным историческим источником. Еще одним свидетельством являются несколько строк в «Повести временных лет» и в героическом эпосе XII столетия — «Слове о полку Игореве». В летописях упоминаются имена идолов, стоявших перед палатами князя Владимира около 980 года; имена эти звучат странно, по большей части они неславянского происхождения; все они — настоящая загадка для мифолога. Напротив, в «Слове о полку Игореве» не только встречаются некоторые свежие мифологические отзвуки, но отражено столь сильное ощущение космической жизни, глубинной гармонии между человеческими страстями и природой, что оно сразу вплотную подводит нас к дохристианскому религиозному сознанию русских.

Однако основным источником для понимания этого сознания являются русские народные верования, уцелевшие до новых времен. Русское язычество, лишенное защиты какой-либо государственной структуры или устоявшейся мифологической системы, почти без сопротивления отступило перед официальным христианством, принятым народом по воле киевских князей. Однако пассивное сопротивление оказалось стойким и упорным. Действительно, историки Церкви правы, называя русскую средневековую религию «двоеверием». Великие языческие боги, пантеон которых был, вероятно, нововведением князя Владимира, были отвергнуты. Но младшие божества, составлявшие цельный опорный пласт народного отношения к природе и жизни, выжили. Некоторые историки считают, что истинное принятие низшими классами христианства на Руси завершилось лишь к XV столетию. Но установление точных сроков лишено смысла, поскольку в народе языческие пережитки встречались и в XIX веке. Еще в древности эти осколки язычества смешались с православной обрядностью и ныне с трудом вычленяются из нее. Русская Церковь, прежде упорно боровшаяся с «двоеверием» и удвоившая свои усилия в XVIII в. — веке просвещения, в XIX столетии отказалась от борьбы. Поэтому даже в наши дни Россия в своем богатом устном народном творчестве продолжает хранить огромные запасы языческих обрядов, поговорок, песен.

Этнографическая наука в течение столетия накопила обширные материалы к изучению первобытных верований. К сожалению, эти материалы пока мало изучены. Предпринятое А. Н. Афанасьевым первое серьезное исследование славянской мифологии обернулось неудачей, несмотря на обилие идей и эрудицию автора. Афанасьев исходил из германо-арийской мифологии и находился под влиянием «солярной теории», которая, как мы увидим ниже, мало что проясняет в русской мифологии. Величественные руины его работы все еще маячат пугалом на поле русского фольклора. Современные ученые стали слишком осторожны, и никто, за исключением отдельных популяризаторов, до сих пор не осмеливается приступить к трудной задаче, погубившей замысел Афанасьева. Два или три специальных исследования русского религиозного фольклора можно считать лишь первыми робкими шагами к целостному описанию. К счастью, мы занимаемся не мифологией, обрядами или формами поклонения, а религиозностью, которая четко проступает в любом отрывке русского фольклора.

Значение природы

Естественно, природа является отправной точкой всякого первобытного мировоззрения. Почти общепризнанно — хотя, может быть, и неверно — утверждение о том, что язычество равносильно поклонению природе. Особенности русского язычества объясняются количественными, а не качественными отличиями. Но и количественные отличия весьма существенны, особенно при сопоставлении русского и западного народного сознания. Трудно вообразить себе какую-либо русскую лирическую песню, за которой не стояла бы природа, служащая не только обрамлением или декорацией в человеческой драме. Человек — мóлодец или дéвица — скорее приравниваются к животному или растению, чем сравниваются с ним: птице (соколу, лебедю, утке, голубице), дереву (березке), цветку или — что особенно свойственно русским — к плоду или ягоде, например малине. Судьбы человека, животного или растения сливаются в единое целое: они живут и умирают вместе.

В прозаических народных сказках звери — обычные персонажи, соучастники человеческой жизни. Помимо чисто звериного эпоса, встречающегося у всех народов, существует много русских историй о животных, по-дружески или с хитрецой, но редко злокозненно, занятых одним общим делом с людьми. В случае раздоров вина за них чаще ложится на человека, чем на зверей, которые олицетворяют более непосредственные и ясные моральные нормы. Так, медведь выступает существом честным, даже почтенным и могущественным. Некоторые особенности медвежьих сказок наводят на мысль о существовании доисторического культа медведя.

Среди персонажей русских сказок встречаются и природные стихии: ветер, мороз, Солнце и Луна. Они трактуются в сказках дружески, сердечно, а порой иронично, что не свидетельствует о каком-либо ужасе или страхе перед неодолимыми силами природы. Несомненно, что законы художественной формы народной сказки частично объясняют панибратское отношение к явлениям, которые, очевидно, были предметами поклонения языческих предков. И все же благодаря тону, коим повествуется о развенчанных божествах, можно сделать некоторые выводы. Наиболее своенравным существом, естественно, является Ветер. Довольно любопытно, что самой серьезной, бого- или демоноподобной фигурой представляется Мороз. Дед Мороз, несомненно, — самый мифологически завершенный образ русских сказок. Поразительно, насколько более человечными, близкими и менее божественными представляются Солнце и Луна, в которых, согласно старым «солнечным теориям», следует искать средостение древнерусской религиозности.

Культ божеств-светил оставил заметные следы в русском фольклоре, прежде всего в годовом праздничном календаре. Дни летнего и зимнего солнцестояния (Рождество Иоанна Предтечи и Рождество Христово) отмечены языческими обрядами, сходными с обрядами других индоевропейских народов. И все же, несмотря на утверждения традиционной школы русских этнографов, мы осмеливаемся утверждать, что русское язычество было, возможно, менее «солнечным», чем любое другое многобожие арийского мира. Во времена князя Владимира, то есть около 1000 г. по Р. Х. наши славянские предки должны были поклоняться какому-то солнечному божеству:

имена Хорса (вероятно иранское) и Даждь-бога (славянское) встречаются в нескольких источниках. Но не всегда вполне ясно, к кому относятся эти имена. Мы не разделяем мифологического скептицизма большинства современных ученых (Ягича, Аничкова, Мансикки), и все же неопределенность и недостаток сведений свидетельствуют об относительной расплывчатости первобытных мифов. Имена Перуна-Громовержца и Велеса (или Волоса), бога скота (или бога богатства) более устойчивы в литературной традиции, хотя и здесь мы сталкиваемся с некоторыми трудностями в их понимании.

Но эти трудности лежат вне сферы наших интересов. Для понимания отличий русского многобожия от западного, важно отметить подчиненный характер астрального культа в русском язычестве. Возможно, это и является причиной недостаточного развития русской мифологии в целом. У всех народов наиболее художественные и колоритные мифологические образы связаны с небесным миром. Восточный славянин не всматривался с любовью в ночное небо, как это делал семит посреди пустыни, и не был поражен могуществом Солнца, хотя у него и был обычай отмечать стадии годового солнечного цикла зимними, весенними и летними праздниками. Его внимание больше привлекали поднебесные тайны: то, что происходило на земле, где протекала его личная жизнь и жизнь его племени.

Культ Матери-Земли

Небо или небеса редко упоминаются русским славянином с глубокой теплотой, ужасом или романтическим влечением. Он сосредоточил все свои религиозные чувства на земле. Мы должны понимать «землю» в узком смысле как почву, как поле, лелеющее семя, как землю пахаря-хлебопашца.

В России и до настоящего времени частично сохранились многие следы культа камней, деревьев и колодцев. Многие из них, прежде всего святые колодцы, уже давно вошли в обиход христианства. Некоторые чтимые деревья и камни, однако, не получили христианского освящения совсем, или же, как многие почитаемые березы, связываются с культом Параскевы (Пятницы) — фигуры скорее мифологической, чем агиогра-

фической. Древние проповедники упрекали русский народ за жертвоприношения деревьям и колодцам. Но хотя вне всяких сомнений культ отдельных деревьев и колодцев и существовал в действительности, сохранившись как остаток пантеистического фетишизма и анимализма, было бы необоснованно заключать, что имелась какая-либо особая склонность к воде и лесу в поклонении русских природным стихиям как олицетворениям Матери-Земли. Русский фольклор живо сохраняет веру как в водяных, так и в лесных духов, рисуя их получеловеческими мужскими существами, являющихся хозяевами или повелителями этих стихий. Духи обоих видов безобразны и злокозненны; они проказливы, хотя по сути и не злы. Они не бесы, их можно задобрить малыми пожертвованиями. Помимо мужских повелителей вод и лесов, русские верят и в женских духов, обитающих в реках и чащах, — в «русалок». Они очень опасны и капризны и забавляются тем, что заманивают молодых людей и щекоткой доводят их до смерти. Можно догадаться, что христианство сыграло большую роль в исчезновении этих духов природы, и, тем не менее, трудно поверить, что они были объектами сыновнего почитания поклоняющихся им людей. Для русского народа леса и воды всегда были объектами, внушающими робость и вызывающими недоверие. Огромные леса Севера весьма негостеприимны, а часто и опасны для землепашца. Однако в раннюю историческую эпоху северные русские люди занимались охотой и сбором меда в девственных лесах. Возможно, в те времена они стояли ближе и относились интимнее к лесным повелителям. И все же не стоит забывать, что славяне были в основном земледельческим народом еще со времен индоевропейского единства, и этот период в жизни русских не стал этапом, оставившим неизгладимый след в народной душе. В этом отношении различие между славянами и финнами, по-видимому, огромно.

К Матери-Земле, остававшейся средоточием русской религии, стекаются наиболее таинственные и глубокие религиозные чувства народа. Под красивым покровом трав и цветов люди со страхом поклонялись черным сырым глубинам — источнику всех оплодотворяющих сил, кормящей груди природы и месту своего последнего упокоения. Даже эпитет земли в народных песнях — «мать сыра земля», известный в иранской мифологии,

ассоциируется с утробой, чревом, а не с ликом Земли. Эта особенность отмечает, что важнейшим достоинством земли является не красота, а плодородие, хотя русские вовсе и не слепы к внешнему очарованию. Земля — это русская «Вечная Женственность», не небесный ее образ: мать, а не дева; рождающая, а не девственная и, кроме того, черная; ведь лучшая в России почва — чернозем.

Как мать, кормящая человека при жизни и покоящая по смерти, Земля — это олицетворение доброты и милосердия. Есть в ней, однако, что-то безличное и родовое. В отличие от воды и лесов, земля лишена обитающих в ней духов и не воплощалась в антропоморфических образах. Она была так же бесформенна, как ее тело под слоем почвы. Многие мифы, связанные с землей, сегодня забыты, так как христианству удалось уничтожить все следы сексуальности в культе Земли. И, тем не менее, Мать-Земля должна была иметь супруга — небесного бога Солнца или Громовержца. Мы ничего не знаем об этом браке Земли с Небом в русском фольклоре. Остатки обрядов оплодотворения почвы указывают на былое существование древнего фаллического культа. Примечательно, однако, что только Материнство пережило века, доказав, что оно было сильнее эротической стороны первобытного мифа. Говоря языком классической мифологии, это означает, что в русском язычестве богиня земли Деметра возобладала над Афродитой.

Но была ли в языческие времена Мать-Земля богиней? Для утвердительного ответа мы не располагаем убедительными свидетельствами, но он представляется весьма вероятным, как мы увидим ниже. Поклонение божественному Материнству являлось важной особенностью религии русских в христианские времена. Как остатки доисторических периодов на русской земле встречаются многочисленные археологические памятники поклонения безымянной Великой Богине. Возможно, в те времена славяне еще не проникли в южные степи. Эта великая безвестная богиня была скифским или, точнее, доскифским божеством. Греки черноморских колоний поклонялись ей как Артемиде; греческая трагедия «Ифигения в Тавриде» — это достовернейшее литературное свидетельство поклонения Великой Богине на русской земле. Восточные славяне приняли эту богиню вместе с другим наследием иранской культуры.

Хорс, упоминаемый среди идолов князя Владимира, по всей вероятности, был иранским богом Солнца. Среди других загадочных имен Владимирова пантеона встречается Мокошь, предположительно женское божество, чье имя, как утверждают некоторые ученые, сохранилось в русской топонимике. Не была ли Мокошь, в таком случае, великой богиней Земли русских славян? Или же Мать-Земля осталась безымянной, еще более почитаемой в ее неназванности, как Гея, или Деметра, у греков, Великая Матерь римлян или Сырая Мать-Земля иранцев?

Эротический элемент, стершийся в культе Матери-Земли, сохранился до поздних времен в культе верховного мужского бога – Ярилы. Не упоминаемый древними летописцами – и, очевидно, не принадлежавший к наиболее чтимым славянским богам – Ярило оказался более долговечным. Народные праздники в его честь все еще справлялись в русских городах в XVIII веке, – а в селах даже и в XIX в., – сопровождаясь необузданным весельем и непристойностями. Ярило (имя славянское) был, несомненно, олицетворением мужской силы и страсти – ни в коем случае не небесным божеством. Ближайшей параллелью к нему является варварский бог Дионис, фракийского происхождения, родственный иранскому божеству и называвшийся на родине Сабазием. Учитывая близость иранцев к славянам на Дунае и на юге Руси, вполне вероятно открыть в русском Яриле аналог фракийского Сабазич. Если прямого влияния этого иранского божества на славянского бога и не существовало, то их религиозное значение, скорее всего, было схожим.

Мы не знаем и никогда не узнаем, был ли Ярило некогда женихом Матери-Земли. Невозможно это установить и в отношении Перуна, бога-громовержца. Древние летописцы отводят ему место верховного славянского божества. Крещение народа в Киеве и Новгороде прежде всего сопровождалось уничтожением деревянных кумиров Перуна. Вполне вероятно, что скандинавские воители превратили славянского бога в тевтонского Тора. Но в давно прошедшие времена он был славянским богом, чье прежнее могущество подтверждается, помимо прочих свидетельств, скрытым проявлением его культа в русском почитании пророка Илии – его преемника как небесного громовержца.

Культ рода

Мифология русских славян темна. Но будь она даже известна во всех подробностях, мы, может быть, все равно не пришли бы к пониманию сути русского язычества. Русские народные верования представляются безличными, и даже культ Матери-Земли отражает только одну их сторону. Другой и не менее глубокий религиозный мотив следует искать в культе мертвых – прародителей, предков вечной родственной общины. Русские обозначают общину словом «род». Ближайшим эквивалентом этого слова является классический «клан». Римский род, кельтский клан – сейчас мертвые бесцветные тени некогда живой социальной реальности. В русском языке и русской жизни «род» – полон жизненности и реальности; «род» важнее, чем семья, которая не восприняла полностью его религиозную значимость.

Среди европейских народов только русские наряду с балканскими славянами сохранили отчества в своих именах. Каждый русский имеет два личных имени, причем второе является производным от имени отца. Простые люди иногда пользуются только отчествами, – как гомеровские греки: Атриды, Пелиды напоминают русских Ивановичей, Петровичей. Точные обозначения родственных связей очень сложны: образованные люди, как правило, не могут упомнить всех названий родственников, не сходящих с языка простых крестьян. Еще типичнее для русского склада ума использование обозначений родственных связей при вежливом обращении к незнакомцам. Обращение вроде «отец», «дядя», «брат» и соответствующие слова женского рода – постоянно на устах русского простолюдина в разговоре как со знакомыми, так и незнакомыми людьми. Из богатого запаса обозначений родственных отношений наиболее подходящее слово выбирается в зависимости от возраста или нравственного и социального облика того, к кому обращаются. Таким образом, вся социальная жизнь становится как бы расширенной семейной жизнью, и все взаимоотношения между людьми поднимаются до уровня кровного родства. Это имеет огромное значение для понимания русской общественной этики. Сельская русская община, или «мир», издревле основывалась не на кровном родстве, а на соседстве и общем землевладении.

Тем не менее «мир» воспринял от рода теплоту и патриархальность образа жизни. В идеале вся русская нация могла в старину рассматриваться как огромный «клан», или «род», отцом которого был царь. Такого взгляда действительно придерживались русские славянофилы, основываясь на нравственно-политическом представлении о русском народе.

Родовая этика приобретает религиозный характер в отношении к умершим предкам. В современном русском христианстве поминовение усопших занимает важное место и в церковном богослужении. Не менее десяти суббот в году — так называемые «родительские субботы» — посвящены поминовению усопших. Даже литургия сохранила черты языческой заупокойной тризны, в которой по поверью вместе с живыми вкушают и новопреставленные. Сегодня ритуальную пищу — вареную пшеницу или рис с изюмом — приносят в храм и ставят на «канун» — особый стол перед распятием. Вкушение поминальной пищи принимает более свободные формы на погосте, прямо на могилах, где выпивается изрядное количество вина, что иногда превращает поминки в подлинные оргии. Так отмечается весенний день поминовения усопших (Радоница), следующий за Светлой седмицей и сохранивший во многих отношениях характер славянской языческой *тризны* – поминального пира. На поминках после похорон до недавнего времени подавался традиционный славянский мед, а ритуальный рис, *кутья,* заменил древнее славянское просо.

В западной России, или Белоруссии в XIX веке все еще бытовал мирской, — а по существу языческий, — пир в честь усопшего, так называемые «дзяды» (деды). Это обильная и продолжительная трапеза в каком-либо доме, где по инициативе старейшего члена *рода* собирались все родственники, а мертвому выделялась часть каждого блюда и питья. Самый старший в роду читал странные молитвы, или заклинания, после чего мертвый торжественно изгонялся из дома.

В языческие времена все умершие становились малыми божествами — их культ составлял средостение славянской религии. Мертвые были достаточно могущественны, чтобы покровительствовать или причинять вред живущим в зависимости от характера покойного или ритуального радения живых. Прародитель, или основатель *рода,* становился особым покровителем дома,

которого называли, и все еще продолжают называть, общим именем «домового духа» — *домовым.* Вера в *домового* была широко распространена среди крестьян в XIX веке. У каждого дома имелся свой собственный дух, который согласно поверьям выглядел старым карликом, живущим под порогом, под печью или в конюшенном стойле. Хотя домового могут видеть живые, он не любит, чтобы его замечали, и наказывает людей за любопытство или неуважительное отношение, поэтому его, как и всех умерших, нужно кормить и почитать. Русский *домовой* соответствует римским *пенатам*, а русские «прародители», или прадеды (предки) — римским *манам* (manes)[2].

Стойкость почитания предков, продержавшаяся до нового времени, указывает на центральное место умерших родственников в славянском культе. Кроме того, они были тесно связаны с малыми природными божествами. Действительно, современные этнографы видят в *русалках*, женских духах воды и лесов, души умерших девушек или детей, покончивших самоубийством или погибших насильственной смертью. В весенних празднествах в честь *русалок* — *«русалиях»* (от латинских «розалий») — к несчастным женским духам обращаются с теплотой и жалостью. Им подносятся разные скромные подарки, чаще всего венки из цветов. Период с Пасхи до Пятидесятницы является временем как бы прощения и освобождения всех духов подземного мира. Они осмеливаются показаться на земле, чтобы пообщаться с живыми и принять от них подарки. Пятидесятница, приблизительно совпадающая с римской розалией или греческой антестерией, завершает этот период. При изгнании духов с земли *русалки* возвращаются в родную водную стихию. Мы не знаем, в какой мере христианство повлияло на нравственный облик этих духов; их озорство может быть истолковано, — а может и нет, — относительно поздними наслоениями. Но представление о насильственной смерти или неритуальном захоронении как основании для проклятия имеет, очевидно, нехристианское происхождение. Оно, по-видимому, связано с культом мертвых, в котором соблюдение строгих обрядов захоронения служило непременной предпосылкой посмертного благополучия души.

Малые духи природы являются не только ответвлением культа мертвых. Значение Матери-Земли проясняется на фоне культа рода. Священное материнство земли связано тесным

родством с поклонением предкам. Двойная тайна рождения и смерти присутствует в жизни *рода*, как и в годовом цикле земли. Произойдя от семени предков, человек на краткий срок своего существования занимает место в жизни вечного *рода*, совершенно так же, как зерно, похороненное в лоне земли, дает новую жизнь колосу, воскресая после смерти. Не послужило ли аллегорическое сближение жизни человека и зерна основной тайной элевсинских мистерий? Но если греческие мистерии обещали бессмертие человеческой душе, то русское язычество (как и первобытное язычество греков) рассматривало бытие индивида только как переходный момент в нескончаемой жизни рода. От предков происходит человек и — к ним возвращается, в лоно Матери-Земли. В земной жизни его существование определяют прародители — желание живущих и традиции ушедших. Свободе и желаниям индивида остается мало места. Осознание значимости личности, ее собственного пути, ее призвания и прав развивалось на русской земле медленно и запоздало как в языческие, так и в христианские времена. В этом феномене таятся глубочайшие религиозные корни русского коллективизма.

В хорошо известном орфическом стихе, обнаруженном на многих могилах в южной Италии, говорится от имени умерших:

Я — сын Земли
и звездного Неба.

Русский славянин едва ли мог претендовать на второй, небесный источник своего происхождения. Он рос без отца, сыном Великой Матери. Мать научила его доброте и верности, но не свободе и доблести — достоинствам мужским. Разумеется, не следует преувеличивать эту особенность и воображать русское язычество совершенно лишенным мужских черт, что так явно проступает в других индоевропейских религиях. Мы говорим только о детерминантах, о решающих чертах.

Некоторые византийские писатели, рисуя обычаи славян, подчеркивают их миролюбие. Случайно или нет, но мы ничего не знаем о русском боге войны. Под скандинавским влиянием, разделив таким образом судьбу тевтонского Тора, роль бога войны мог бы играть Перун. Но мы не можем доказать, что он изначально был воинственным богом.

Нет русской параллели богине Афине или любой другой богине-девственнице, и кажется, что ни чистота, ни красота не были отличительной чертой в русском поклонении Вечной Женственности. Даже русалки великороссов севера — уродливые существа; их обольстительная привлекательность, согласно поверьям жителей юга России, объясняется скорее южнославянским влиянием. Мать-Земля — бесформенна и безлика. Красота, к которой столь неравнодушны русские, не воплощена для них прежде всего в женщине. Красота сконцентрирована в природе. Но для русских красота природы — это красота растворяющая, обволакивающая, отнюдь не предмет созерцания. Человек затерян в природе и не желает повелевать ею.

Отсюда следует, что наибольший религиозный соблазн для русских должен заключаться в пантеизме чувственного (гилозоистического) толка. Предметом поклонения является священная материя, а не дух. Личность не раскрыта, социальные узы, основанные на кровном родстве, чрезвычайно сильны. Романтизм любого вида по сути чужд русскому духу. Чувственный мистицизм, однако, является неотъемлемым дополнением к социальной дисциплине *рода*. Но дух Диониса неустанно рвется преступить закон Матери-Земли.

II. Религиозный византинизм

История

Около 1000 г. по Р. Х. (по преданию в 988 г.) Русь была официально обращена в христианство — произошло крещение Киевского князя Владимира и его подданных. Разумеется, это было только началом распространения — при государственной поддержке — христианства среди славянских и финских племен Восточно-Европейской равнины. И все же с самого начала князю Владимиру пришлось делать выбор грандиозного исторического значения: между восточной и западной ветвями христианства, между Византией и Римом. Церковь во времена крещения Руси была еще едина. Но отношения между греческой и латинской половинами христианского мира были безнадежно испорчены и близились к окончательному разрыву, наступившему в 1054 г. Князь Владимир выбрал — быть может, не без внутренних сомнений — Греческую Церковь и таким образом определил судьбу Руси. С этого момента она вошла составной частью в византийскую культуру и стала носительницей Восточного Православия — общепринятое наименование Греческой Кафолической Церкви. Русское сознание и русская душа целиком отлились в этой восточно-христианской форме. После 1054 г. официальные церковные отношения с католической Западной Европой стали по сути невозможны; а после монгольского нашествия в 1240 г. политические и культурные связи с Западом почти полностью прерываются. Эти две причины обусловили неповторимость и ограниченность русской культуры: ее величие и ее недостатки.

После 1037 г. (предшествующие годы окутаны туманом) Русская Церковь возглавлялась митрополитом, назначавшимся Константинопольским Патриархом. В сущности она была религиозной провинцией Константинополя, подчиняясь верховной юрисдикции Вселенского Патриарха. Решения греческих соборов, греческое каноническое право и греческие обряды стали обязательны на территории Руси. Киевскими митрополитами домонгольского периода, за двумя исключениями, были греки по национальности и подданные византийского императора. На Руси они не встречали сопротивления распространению греческого влияния. Слабая монархия Киева, достигнув высшего расцвета при князе Владимире, скончавшемся в 1015 г., и его сыне Ярославе, скончавшемся в 1054 г., начала рассыпаться на множество мелких вотчин, схожих, на первый взгляд, с раздробленными владениями феодальной Европы в тот же период времени. Связи между княжествами были крайне слабы и носили скорее моральный, чем юридический характер; первенство киевского великокняжеского престола было только почетным. В каждом мелком уделе князь неизбежно сталкивался со множеством социальных сил: своими вассалами («дружина»)[3], земельной и торговой аристократией («бояре»), народным собранием («вече»). Церковь была сильнейшим из этих социальных элементов, и князья не мечтали о господстве над ней. Если они порой и влияли на выбор епархиальных епископов, то назначение митрополита было им не по силам. Канонически греческий элемент преобладал. Современные русские ученые обнаружили некоторые черты западных порядков в древней Русской Церкви (церковная десятина, например), это объясняется непрекращающимися политическими и культурными отношениями с Западом в домонгольский период. Но они были недостаточно крепки, чтобы потеснить преобладание греческих установлений, как и греческих канонов и чина богослужения в Русской Церкви. Русская Церковь зародилась внутри византинизма, и выявление византийских элементов в древнерусском христианстве — наша следующая задача.

Формула византинизма

Попытка на нескольких страницах дать краткий обзор византийской культуры и религии — задача чрезвычайной сложности, прежде всего потому, что сущность византийской рели-

гиозной культуры ни в коем случае нельзя считать полностью изученной. В этой области мы сталкиваемся со многими «клише» и предрассудками, которые должны — частично по крайней мере — испариться при пристальном ее исследовании.

Без сомнения, несправедливо считать, что средневековая Греция, или «Римская Империя», как она себя величала, была варварским государством. Напротив, решительно можно утверждать, что до XII столетия византийская цивилизация превосходила цивилизацию Западной Европы. До 1000 г. — времени крещения Руси — Западная Европа была темной и отсталой провинцией единого христианского мира, центр которого определенно находился не в Риме, а в Константинополе. Последний был сокровищницей классической литературы, донесшей до нас древнеязыческие и христианские традиции Греции. Сохранение этих традиций составляет главную историческую заслугу Византии. Роль Византии была консервативной, а не прогрессивной, это — роль школьного наставника и хранителя музея. И действительно, Византия служила музеем и библиотекой христианской Греции. Когда Запад начал расправлять крылья свежей мысли и искусства, он быстро превзошел Византию по богатству и силе творчества, хотя привилегия в утонченности оставалась за Византией вплоть до 1453 г.

Относительный консерватизм Византии не следует понимать слишком буквально. Изменения происходили, но медленно; возникали распри, но они были не столь остры, как на Западе. Византия никогда не отдалялась от античности достаточно далеко, чтобы породить новую культуру. Выражение «средние века», следовательно, в полном смысле неприменимо к христианскому Востоку. Здесь традиция эллинистической культуры никогда не прерывалась. И все же были периоды застоя, сменявшиеся оживлением, причем последние не полностью повторяли предшествующие структуры, а привносили новые элементы или некоторые стилистические новшества. Первый глубокий упадок наблюдался в VII–VIII столетиях, во время персидского и арабского завоеваний; второй — во время римского вторжения и временной власти крестоносцев (1204–1260 гг.). Эти периоды четко делят историю Византии на три эпохи: эпоху Юстиниана (527–565 гг.), эпоху Македонской династии и Комнинов (IX–XII вв.) и эпоху Палеологов (XIII–XIV столетия).

Изобразительное искусство заметно менялось от одной эпохи к другой. Но религиозные интересы в своей основе и литературные формы не следовали за этими изменениями. И все же всегда существовало некоторое несоответствие между разнородными элементами культуры, приводившее порой к открытым столкновениям. Таково было противоречие между секуляризованной наукой и богословием, между рационализмом и мистицизмом, между платонизмом и философией Аристотеля, которые соперничали друг с другом до самого падения Империи. Эти идеологические противоречия находили социальную параллель в противостоянии Церкви и государства, несмотря на торжественно провозглашаемое ими органическое единство целей, и в разногласиях между централизующими и феодально-разобщающими силами в политической жизни. Все это придавало византийской истории драматический оттенок, но во всех сценах драмы мы видим все тех же актеров и борьбу все тех же сил.

Можно ли тогда найти нечто, напоминающее общую формулу византийской культуры? Если исходить из чисто формальных определений, такую формулу следует искать, отталкиваясь от «ориентализированного эллинизма» и «эллинистического ориентализма». Несмотря на позицию Стржиговского и множества других современных ориенталистов, более правилен взгляд на Византию как на преемницу эллинистического мира. Эллинизм с самого его зарождения во времена Александра Македонского всегда подвергался постепенной ориентализации. Реформы Диоклетиана и принятие Константином восточной религии только способствовали усилению восточных влияний. Но примерно в эпоху Юстиниана и позднее этот процесс приостановился, и Византия отыскала равновесие между Западом и Востоком. Нельзя отрицать, что в некоторых сферах восточный уклад преобладал: в государственном устройстве, в принципе верховной власти, в иерархической структуре общества. Ориентализм был очень силен и в искусстве; доминировал ли он здесь — это остается вопросом. Несомненно, однако, что византийское искусство достигло подлинного синтеза обеих культурных традиций. Возможно, это и было ее единственным собственным созданием — религиозная живопись, икона, — помимо поэзии псалмов и песнопений и новых мистических

методов созерцания, развившихся позже. Но и в гуманитарной области — богословии, философии, литературе, — и в науке Византия оставалась верна греческому наследию. Ей удалось сберечь на тысячелетие в достаточной чистоте греческий литературный стиль и язык. Византия разрабатывала литературные жанры, завещанные античностью, — эллинистический роман, мифологическую поэзию и т. п. Эта чистота — причина бесплодия, для которого она служит лишь вежливым обозначением. За исключением религиозной поэзии византийская литература ничего не восприняла от литературы Востока и ничего — от варваров Севера, в основном славян, наводнивших Балканский полуостров и оставивших здесь лишь жидкую струйку чистой древнегреческой крови. Варвары сменяли друг друга на священном престоле *базилевсов* – исаврийцы, армяне, славяне — и тем не менее ничто не изменилось ни в письменном языке, ни в образовании, ни в науке. В XI и XII вв. византийцы все еще подражали Лукиану, Фукидиду и Гомеру, по-прежнему служившим фундаментом «грамматического» образования. Философам оставалось выбирать только между Платоном и Аристотелем. Поскольку культура Византии никогда не вымирала, как на Западе, здесь не могло возникнуть и Возрождения. Каждый новый культурный расцвет означал лишь реставрацию, повторение: Византия не испытала vita nuova, новой жизни.

Этот недостаток творческой энергии не позволил Византии достичь окончательного синтеза языческих и христианских элементов, доставшихся ей в наследие. По сути это была тоталитарная культура, требовавшая православного освящения всех сторон жизни: государства, войн, экономики, семьи, воспитания, искусства и науки. И все же огромные потаенные пласты язычества выжили, не подвергаясь сколько-нибудь серьезным попыткам искоренения. Школа была охранительницей языческих традиций, лишь слегка подчищенных христианством. Монастыри же, напротив, никогда не были в Византии очагами просвещения, как это часто случалось на Западе. Время от времени из сумерек византийских студий возникала какая-нибудь причудливая фигура: полуязыческий философ, неоплатоник или оккультист. С другой стороны, никогда не прекращались обличения светской культуры представителями монашества, поднявшимися до святой простоты. Византийский мир тянуло

к двум противоположным полюсам: дворцу и келье отшельника. Противоречие между ними составляло единственную серьезную драму этой косной культуры.

Религиозная мысль Византии

Пока мы не будем располагать глубокими исследованиями по богословию, литургике и духовной жизни Византии, все общие описания ее религиозной мысли останутся бездоказательными и умозрительными. До настоящего времени они опираются на общие впечатления, а не на беспристрастное исследование. И все же краткий очерк религиозной жизни Византии необходим, так как она была тем источником русской религии, с которой византийская так часто ошибочно смешивается. Пытаясь обозначить эти две ветви Восточного Православия, мы приходим к довольно необычным заключениям о византийском христианстве.

Византия была прямой преемницей греческого классического богословия IV и V столетий. Это значит, что она восприняла гармоническое единство двух потоков древнехристианской духовности: из Малой Азии и Александрии. Традиция апостола Иоанна через св. Игнатия и св. Иринея слилась с платонизмом Климента и Оригена и была соединена в нерасторжимое целое св. Афанасием Александрийским и великими каппадокийцами. Этот сплав навсегда остался отличительной чертой восточного христианства, отделяющей его от западного, в котором соединились платонизм с латинской, или римской святоотеческой традицией, закрепленной св. Августином. Александрийский платонизм присущ всей Кафолической Церкви: в идейных распрях с Востоком латинизм породил принцип индивидуализма. Платонизм приобщает к мистике духа; христианство апостола Иоанна есть религия Воплощения, как ее излагает четвертое Евангелие: Откровение Воплощенного Духа. Последнее прорастает восточным мистицизмом освященной жизни, в то время как платонизм закладывает основу мистического созерцания как восточного, так и западного монашества.

Таким образом, Византия унаследовала и пронесла незамутненными, и даже обогатила два источника духовной жизни:

обрядовый и мистико-аскетический. Вся своеобычная богословская мысль Византии вращалась вокруг этих двух источников: вокруг таинств и святынь и вокруг основ духовной жизни. Первое самостоятельное слово византийства было высказано Дионисием Ареопагитом около 500 г.; последнее — св. Григорием Паламой и Николаем Кавасилой в XIV столетии. Через Дионисия вся традиция поздней неоплатонической теургической мистики Ямвлиха и Прокла влилась в мистическую религиозность древнехристианской Церкви, углубив уже существовавший и без того мощный поток обрядности. Мистицизм личной аскетической жизни достигает вершины и полного литургического выражения значительно позднее — в X веке, в творениях св. Симеона Нового Богослова. Оба потока параллельны и глубоко родственны. Это — двойственность «обожения», которому учили св. Афанасий и все греческие отцы Церкви. Византия никогда не знала подлинного противоречия между двумя видами духовности: аскетической и обрядовой.

Богословские догматы, на которые опиралась эта духовность, являлись основой древней Церкви и семи Вселенских соборов — то есть в сущности были теми же, что и у западной Церкви. Но есть важное, хотя никогда и не выраженное, тонкое различие в христологии — в самом глубочайшем догмате христианства. В кафолическом православном учении существуют два взгляда на догмат Воплощения: свв. Льва Великого и Кирилла Александрийского. Св. Кирилл утверждал единосущность Христа, св. Лев — двойственность Его божественного и человеческого естества. Западная христология усвоила учение св. Льва и осталась верна ему; а восточная, византийская — учению св. Кирилла. Св. Кирилл Александрийский был зачинателем созыва Эфесского Вселенского собора 431 г., а св. Лев — Халкидонского собора 451 г. Их обоих провозгласили охранителями православия в то время, когда этот титул было неимоверно трудно удержать, хотя они и придерживались двух противоположных богословских направлений: св. Кирилл представлял Александрию, а св. Лев — Антиохию. С противоположных сторон они подошли к пределам православия. Тем не менее св. Кирилл стал признанным отцом монофизитов, которым он оставил в наследство обоюдоострую формулу: «Единосущность воплощенного Бога Слова». Св. Лев же для монофизитов был просто одним

из несториан, главой еще одной еретической церкви. Равновесие между греческим Востоком и латинским Западом с трудом было найдено ценой потери восточных провинций Империи, подпавших под власть Ислама. Но все религиозное развитие христианского Запада и Востока по расходящимся путям определилось, может быть, изначальным разномыслием свв. Льва и Кирилла. Христология Льва, резко подчеркивающая человеческую природу Христа, была необходимой предпосылкой «Иисусовой мистики» средневековья, а равно и современного гуманизма. Оба эти направления остались чужды Византии.

Монофизитство заключало в себе вечный соблазн для восточного христианства. Решительно, хотя и не вполне чистосердечно отвергнутое, оно вновь и вновь возвращалось в официально принимаемые умиротворяющие исповедания и в церковную политику Юстиниана, которому удалось осудить если не сам Халкидонский собор, то некоторых его отцов. Кирилл, никогда не отлученный, несмотря на его очевидно антихалкидонскую терминологию (единосущность Христа), стал последним великим отцом и авторитетом Византийской Церкви. Его христология была принята в очищенном виде Иоанном Дамаскиным; жившим в VIII столетии, классическим истолкователем и защитником восточного православия. И что еще более важно, она стала основным источником вдохновения для византийских гимнотворцев и песнопевцев, обеспечив себе, таким образом, важнейшее место в восточном богослужении.

Обратимся же к сомнительным мотивам наследства Кирилла Александрийского. Утверждая совершенную человечность наряду с совершенной божественностью Христа, св. Кирилл свел слабость человеческой сущности Христа к плотской стороне. Иисус испытывал голод, усталость, боль, муки и умер на кресте. Но Кирилл отрицает в Нем человеческое неведение, человеческое становление, человеческие безгрешные чувства, печаль и страх. По Кириллу, Иисус с самого детства жил среди людей как всеведущий Бог, добровольно принявший на Себя крест страданий человеческих, но не человеческую природу. Едва ли к Нему можно относиться или поклоняться Ему как человеку или Богочеловеку. От человеческого в Нем осталась только плоть. Что же касается души, то ее можно признавать в богословских трактатах, но на деле, в религиозной жизни

она сводится к пустоте. Бог в человеческом теле — таков был Христос византийского христианства, как Он представлен на иконах, — и к такому Христу были обращены молитвы Церкви.

Типичной византийской иконой Христа является Пантократор, Господь Всемогущий. На ней образ Христа представлен во Славе, восседающим на Престоле Небесном. Нельзя с уверенностью сказать, видим ли мы Лик Христа или Самого Вечного Бога. Действительно, вокруг Его головы начертаны символы Ω N, относящиеся к Богу, который говорил с Моисеем. Греческая традиция не знает образа Бога Отца, отличного от Сына, поскольку, согласно иконографическому богословию, только Воплощение делает правомочным и человечески возможным изображение Господа Бога. Но поскольку Сын единосущен Отцу, мы за Ликом Сына прозреваем и Бога Отца. Таким образом, Пантократор, по сути, есть икона как Отца, так и Сына: Господь Бог во всей Его Славе и величии. Говорят, что в сущности этот иконографический тип имеет прообразом Зевса работы Фидия. В самом деле, таково было развитие образа Христа в изобразительных искусствах: после Доброго Пастыря (Гермес Криофорос) пришел Христос-Асклепий, Милосердный Врачеватель IV и V столетий; затем Христос-Зевс. Однако выражение лица фидиевого олимпийского бога изменилось. Печаль и строгость запечатлены на этом божественном лике, словно Он вынужден против собственной воли созерцать преступления и прегрешения человеческие. Христос Судного Дня или «Страшного Суда», как говорят греки, — не Спаситель, а Судия, ожидаемый верующими.

Византия не знала других, более соответствующих Евангелию ликов Христа, за исключением изображений двунадесятых праздников (сцен из Евангелия), на которых Его фигура является только одной из многих. Икона Пантократора подводит нас к самому сердцу византийской набожности. Это — поклонение великому всемогущему Богу, к которому грешный человек может приближаться только в страхе и трепете. Древняя библейская «сверхчувственная» (используя выражение Р. Отто[4]) концепция Ягве была вновь открыта в Византии в процессе регрессирующей эволюции. Тысячелетием позже, на другом полюсе христианства, та же концепция ветхозаветного Бога была подхвачена Кальвином. Любопытно отметить, как много

общего у радикальных форм протестантизма, восточного монофизитства и некоторых крайних школ восточного монашества. Во всех них ничтожный человек предстоит грозному Богу, не находя достаточно сильных слов для выражения своего ничтожества.

Надежд на спасение почти никаких. Ад уготован любому простому смертному, а не только худшим из грешников. Однако надежда теплится; есть стезя ко спасению. Византия знала и культивировала в теории и жизни уже указанные два пути спасения: монашеский аскетизм и освящение повседневной жизни. В восточной церкви монашество стало не только одним из многих путей христианской жизни, но образцом ее, — законом для всякого, всерьез пекущегося о спасении. Со временем монашеству удалось привить мирянам не только собственный чин покаяния (личная исповедь), не только епископат из «черного» духовенства (не в канонах, но на практике), не только свои традиции постничества, но даже чин и содержание литургических богослужений. Литургические правила (типиконы) великих монастырей, Студийской обители в Константинополе и лавры св. Саввы Освященного в Палестине, постепенно вытеснили литургии в патриаршем соборе св. Софии и в других городах, где находились епископские кафедры. Этим объясняется исключительная продолжительность восточных служб: составленные для монахов, они практически не имели временных ограничений. На горе Афон, где богослужения не сокращены, они длятся всю ночь.

Охватив все христианское общество, монашеская жизнь по необходимости должна была смягчиться и гуманизироваться. Византии пришлось ограничить те выдающиеся, сверхчеловеческие подвиги телесного аскетизма, которыми прославились египетские и особенно сирийские святые отцы. Это очеловечение восточного аскетизма уже завершилось в Палестине — в обителях Евфимия Великого и св. Саввы Освященного в V и VI веках, и в таком смягченном виде монашество распространилось по всей Византийской империи; страны же древнего классического аскетизма стали жертвой монофизитства, а позднее ислама. Палестинский и Студийский монашеские уставы были гармоничным сочетанием молитвы, труда и социальной благотворительности. Труд сводился в основном

к физической работе, и византийские монастыри никогда не становились культурными центрами, как это происходило на Западе. Поскольку социальная деятельность была ограничена, основной целью монашеской жизни стала молитва. Молитва заслонила аскетизм, сама превратившись в разновидность аскетического подвига, приблизившись к мирскому идеалу спасения через молитву и таинства. Высоты мистического созерцания достигались довольно редко. Аскетические трактаты ранней византийской эпохи в основном содержат наставления о самонаблюдении, самоограничении и борьбе со страстями. Эта борьба включила, наряду с «врагами», все «помыслы», не только греховные, но и нейтральные, то есть все содержание «психической» жизни ума и сердца в противоположность «пневматической»: дух против души. К сожалению, духовная жизнь часто застывает на этой стадии via pur gativa[5]. Мистическое созерцание давалось лишь избранным. Для обычного аскета молитва, особенно литургическая, заполняет все сознание, освобожденное ото всех образов, и позволяет достичь, — или предполагается, что позволяет достичь, — процесса «обожения».

Монашеский путь спасения двояко связан с путем спасения посредством таинств и обрядов: издавна посвящение в монашество — обряд, известный на Востоке как «пострижение», — воспринималось как глубочайшее таинство, дарующее прощение грехов предыдущей жизни. С другой стороны, это таинство было возможно и для умирающих. Всякий мирянин, у которого хватало на него времени, — что, разумеется, невозможно было вычислить заранее, — мог умереть монахом, тем самым в огромной мере повышая свои шансы на спасение.

Другой путь «обожения» — через Таинства — был открыт для всех. Он был обрамлен и окутан молитвой, что защищало его от превращения в простое магическое действо. Великолепие ритуалов подчеркивало символизм священных слов и движений, перешедших из древнехристианских мистерий. Сами эти мистерии возросли в числе и углубились по смыслу; по сути дела они стали бесчисленны. Предельное число семи таинств впервые было установлено Западной Церковью в XII веке. Греческая Церковь восприняла этот догмат только в XVII столетии, причем не без колебаний, непреодоленных и по сию

пору. В средние века византийские литургисты подчеркивали важность основных таинств, имевших большое богословское значение: крещение, миропомазание, Святая Евхаристия (святое причастие). Прочие таинства сливались с неопределенной массой Sacramentalia таких, как помазание императора, пострижение в монашество, «великое водосвятие» (на Богоявление), малые водоосвящения, освящение вина, хлеба и елея, плодов, домов, полей и стихий, — всего материального мира. Каждая икона была тайной сама по себе: не только образом божественного мира, но его реальным присутствием на земле. Святые реально присутствовали не только в мощах, но и на иконах. Из всех таинств, священнодействий и святынь струился поток благодати Божией, очищая и обожествляя здешний грешный мир.

В этой священной религии Божество переставало быть трансцендентным. Оно поселилось в храме. Церковь превращалась в «небо на земле», по классическому православному выражению. Божественное становилось доступно через материальное, через таинства и святыни; его можно было не только видеть, но и вдыхать, вкушать, целовать. Это не просто грубый материализм, как полагает большинство протестантов, — за этим предметным поклонением стоит мир высших переживаний: страх, раскаяние, умиление, благодарность, радость, сознание собственной ничтожности и незаслуженности милости Божией. Как и аскетизм, поклонение святыням, выполнение обрядов являются инструментом, — хотя и менее совершенным, — мистической жизни; они — не сама эта мистическая жизнь, но ее искры, которые могут, хотя и вовсе необязательно, воспламенить светильник личной духовности.

Очевидно, мы очень далеки от строгой религии трансцендентного Бога, оставляющей так мало надежд на спасение человека. Освящение жизни и трансцендентализм — вот два полюса византийской религии, которые обнаруживаются, впрочем, и в любой другой. В жизни они не так четко разделялись, как в логических построениях. В сущности, они соединились в единый, нерасчленимый религиозный сплав, в котором одно не могло существовать без другого. Чистая религия всеобщего проклятия немыслима, как невообразима и религия, обещающая легкое спасение с помощью внешних, видимых средств. Церковь, как бы ни чтила Она свои священные сокровища,

никогда не может обещать спасение только через поклонение им. Она принципиально настаивает на необходимости личной святости, приближению к которой таинства лишь содействуют. С другой стороны, святость достижима лишь аскетическим путем. Религиозная жизнь не знает гарантий. Перед Богом справедливости и Богом милосердия человек живет, колеблясь между страхом и надеждой. Эти религиозные сомнения, или «кризис» (как выражается Барт[6]), являются, разумеется, общехристианскими; византийское христианство отличается от западного только большим заострением этих двух элементов религиозного сплава и особым их выражением.

С исторической точки зрения нельзя не усмотреть в религиозном дуализме Византии наследия двух религиозных миров: иудаизма и эллинизма. Если справедливо, что вся византийская культура есть слияние ориентализма и эллинизма, то первый был представлен в религиозной сфере иудейским трансцендентализмом, а второй — мистическими элементами и Таинствами христианства. Что поражает в этом сплаве, так это незначительная роль Нового Завета и исторического Богочеловека Христа. По сути, вся византийская религия могла бы возникнуть без исторического Христа, как Он предстает в Евангелиях, — только на одном мифе о небесном спасителе, сходном с эллинистическими мифами об избавителе. Божественный, Пресвятой Христос, наряду с Богородицей, Царицей Небесной, является, разумеется, главным объектом византийского культа. И все же, как ни странно, Его земная жизнь и Его благовестие Царства Божия, и в особенности Его учение прошли почти незамеченными. Евангелия стали книгой тайн Христовых, источником богословских построений. Сам Христос есть Слово Бога, но Его собственному Слову уделялось мало внимания — или, точнее, Оно было почти скрыто за аллегорической экзегетикой. Из этического учения Иисуса наиболее действенными оставались Его строжайшие заповеди, — явно превышающие человеческие возможности, — подкрепленные обещанием Страшного Суда.

Результат такого отношения ко Христу был в характере византийского проповедничества. Греческая проповедь в основном теологична. Ее высшей целью было раскрытие смысла каждого праздника церковного календаря и его мистического

значения. Сама проповедь была продолжением литургии, разделяя ее торжественный, теургический стиль, а моральные наставления часто вообще опускались. Этим объясняется глубочайший провал византийской религии: шаткость этической жизни.

Греческие отцы IV столетия, со всеми их платоническими и мистическими интересами, были пророками и учителями своего народа. Они считали борьбу со злом в личной и общественной жизни первой задачей христианина. Но после нескольких серьезных попыток преобразования и христианизации народной жизни в течение первого столетия после Константина, Церковь как бы истощилась в усилиях и оставила бесполезную борьбу. Освящение всей жизни стало символическим благословением, а не действительным ее преобразованием. Ориентализм государства, перестроенного Диоклетианом, сопровождался ориентализацией социальной жизни, опустившейся до уровня восточных языческих обществ. Рабство было не только одним из основных социальных институтов, но и совершенной моделью всех социальных отношений. Каждый человек был раб вышестоящих и господин подчиненных. Этика рабства, под личиной христианского смирения, принималась и идеализировалась византийской церковью. При чтении византийских историков на каждом шагу сталкиваешься с ужасающей жестокостью и вероломством: цареубийства, пытки побежденных врагов; ослепление и кастрирование даже не отдельных людей, а целых плененных армий. Вероятно, половина византийских императоров взошла на трон с помощью заговоров, а нередко и путем пролития крови своих предшественников, — и это несмотря на священный характер монархии. Разумеется, жестокость встречалась и в западном средневековье, но в Византии она холодна, бесстрастна, причем не встречает никакого морального порицания не только со стороны автора повествования, но — за редкими исключениями — и со стороны тогдашней церкви. Смесь жестокости и вероломства часто считается типично восточной чертой. И все же, переносясь из Византии в мир ислама, начинаешь дышать более чистым воздухом. Сочетание этих «восточных» черт с глубокой и искренней набожностью делает византийский культурный пласт совершенно уникальным явлением христианского мира.

Разумеется, такое впечатление выносишь из повествований о жизни высшего общества и императорского двора. Средние классы и простой люд, быть может, вели более пристойную жизнь. К сожалению, о жизни низших классов Византии мы знаем крайне мало. Средоточие религиозной жизни Византии было не у основания, а на вершине социальной пирамиды. *Базилевс* был образцом ревностной набожности, а дворец — центром богословских и церковных запросов. Глава церкви, патриарх, всегда был близок к императорскому двору и нередко участвовал в его политической деятельности, а равно и в преступлениях. Духовная независимость, а порой и настоящая святость могли быть достигнуты только уходом от мира, в монашеском уединении. Но келья была дальше от народной жизни, чем у западного монаха или русского инока. Монахи Византии не были миссионерами и редко поучали народ. Они мало сделали для изменения по существу языческого общественного уклада, который продолжал жить праздниками древних эллинистических империй, причем в значительно более прочной форме. Мощная доза лицемерия естественно проистекала из полуосознанного чувства несовместимости языческой структуры общества и основ христианской жизни. Отказ от попыток приблизить общество к этим основам, наряду с высокой личной, — зачастую довольно суеверной, — набожностью налагает на это утонченное общество печать неисправимой лживости. Именно такое общее впечатление вынесли русские, начав общаться со своими византийскими наставниками: «Греки обманщики и по сию пору», — таков приговор древнего русского летописца.

Славянский византинизм

Невозможно понять судьбы русской культуры и религии, не сознавая исконного различия между Русью и христианским Западом. Как Россия, так и Запад унаследовали свою культуру и религию от древнего эллинистического мира: один — из латинского источника, другая от Греции. Греческая традиция была, без сомнений, богаче и оригинальнее: латиняне были всего лишь учениками и подражателями греков. Кроме того, Рим давно утратил свое политическое значение и перестал быть

культурным центром, в то время как Византия стала мощным и процветающим государством. Может показаться, что условия сложились более благоприятно для южных и восточных славян, а не для латинизированных германцев и кельтов, и можно было бы ожидать расцвета средневековой культуры на Руси, а не во Франции, Германии и Англии. Но произошло обратное. Убожество интеллектуальной культуры древней Руси просто поразительно. В течение семи столетий — то есть до XVII века мы не находим ни следа научной мысли в русской литературе, — даже ни одного догматического трактата. Вся литература носила практический, морально-наставнический характер, за исключением летописей, художественная ценность которых живо подчеркивает — в силу контраста — полное отсутствие научной культуры. Современные русские историки нового националистического толка, развившегося в СССР, единодушно переоценивают уровень древнекиевской культуры, которая, по их мнению, была не ниже, а даже выше тогдашней западной цивилизации. Полная неспособность этих историков подкрепить свои утверждения сама по себе служит еще одним доказательством по крайней мере интеллектуальной скудости этой культуры.

Что же таится в подоплеке этой аномалии, имевшей такие трагические последствия для жизни России? Была ли это врожденная неспособность русских — и славян вообще — к рациональному мышлению? Но ведь в прошлом столетии Россия дала немало ярких имен во всех областях науки, отступая на второе место только перед наиболее цивилизованными нациями Запада. Быть может, непрекращающаяся борьба со степными кочевниками истощала энергию народа? Но ведь рост средневековых монастырских школ и университетов Запада также происходил на фоне беспрерывной войны. Заключалась ли беда в географической отдаленности от районов древнеклассической культуры? Но ведь Скандинавия и северная Европа были более отдалены от Рима, чем Русь от Византии. Тем не менее последнее соображение подводит нас ближе к истине. Русь на самом деле не восприняла, как и христианская Греция, классической греческой культуры. Сама Византия обладала древними сокровищами; но она не передала их Руси, или, точнее сказать, Русь не озаботилась впитать их. В чем же здесь причина? Тут опять на помощь приходит поясняющее сравнение с Западом.

Западные варвары, прежде чем у них смогла зародиться собственная мысль и выразиться в собственных словах, — то есть примерно до 1100 г. по Р. Х. — в течение пяти или шести столетий не слезали с ученической скамьи, зубря латинский язык, выучивая наизусть Библию на латинском языке и латинскую грамматику по Вергилию и введению к Библии. Человек «темных веков» не имел собственных культурных интересов. Он был озабочен только спасением своей души. Ключом к спасению для него служила латынь. Как язык Церкви, латынь была священна, и все, написанное на ней, обретало ореол святости. Отсюда популярность Овидия в средневековых монастырях и латинские стихи об ирландских святых, таких, например, как Колумбан, которые суровым аскетизмом и первозданной грубостью жизни не уступали анахоретам Египта и Сирии. Для ирландцев Trivium[7] и Qvadrivium[8] открывали путь к латинской Библии.

Славяне, обращенные греками, не нуждались в подобном постижении христианства: им дали Библию и богослужение на славянском языке. Во второй половине IX столетия два грека, брата-миссионера, свв. Кирилл и Мефодий выполнили с учениками грандиозную работу по переложению греческих священных книг на старославянский, который в то время был более или менее общепринятым «литературным» языком славян. В следующем столетии культурный круг двора болгарского царя Симеона продолжил работу кирилловского поколения, переведя некоторые труды богословского и научного содержания. Так сложилась славянская литература, которой духовно кормилась средневековая Русь. Она получила церковную организацию из Греции, но книги, — а может быть, и первые проповедники, — пришли из Болгарии. Основной фонд этой литературы был более чем достаточен для новообращенного народа. Некоторые из переведенных сочинений порой оказывались выше понимания русских. На запасе знаний, полученных из-за рубежа, Русь прожила века; большая часть остальной литературы и новых переводов с греческого пришла на Русь из того же южнославянского источника — от сербов и болгар. У русских не было повода обращаться к греческим библиотекам за новой литературой. Сочинения на славянском носили по преимуществу практический и дидактический характер. Теоретический интерес у русских еще не пробуждался. Их интеллект рос замедленно, но не потому, что преобладали мистические наклонности, как это неоднократно утверждалось, а в силу отсутствия внешних поводов для оттачивания мысли. Таким образом, Библия и литургия на славянском языке оказались сомнительным подарком русской культуре. Но в то же время нельзя отрицать, что они были бесценным даром для русской духовной жизни. Народ мог слышать слово Божие и молиться на языке, очень близком к родному. В какой-то мере Евангелие было понятно даже людям совершенно необразованным. Отсюда ясно, почему плоды восточного христианского миссионерства были изначально богаче, чем западные, произраставшие на латинской почве. Не будет преувеличением предположить, что след Евангелия на русской земле оказался глубже, чем на земле тевтонских, а пожалуй, и романских народов. Такой априорный вывод подтверждается и общим впечатлением от памятников древнерусской литературы.

То же самое можно сказать и обо всех прочих славянских народах, унаследовавших кирилло-мефодиевскую традицию. Болгары X столетия, сербы средневековья и — в меньшей степени — чехо-моравы в XI столетии передавали русским не только хрестоматийную греческую литературу, но также и собственные труды болгарских, а возможно, даже и чешских авторов. Отсеять эти работы из оригинальной русской литературы за редким исключением невероятно трудно. Для точного выявления степени и характера вклада болгарской и чешской литературной традиции в русскую культурную и религиозную жизнь потребуются дополнительные исследования. Мы можем осмелиться только на два документально обоснованных замечания. Во-первых, писания болгарских авторов, таких как Климент (Философ) и Константин Младший (Болгарский) проникнуты евангельским морализмом, вдохновленным Иоанном Златоустом. Во-вторых, они сохранили и развили великое кирилло-мефодиевское учение о национальном призвании и особых задачах всякой нации, приобщенной ко Вселенской Церкви. Таким образом, обе эти особенности, столь существенные для русского христианства, получили начало на славянском Западе и нашли на Руси благодатнейшую почву.

Славянские переводы

Оригинальные русские и славянские произведения составляли лишь малую долю всей литературы, под влиянием которой формировалась русская религиозность. Все остальные книги были переводными. В XVI столетии митрополит Макарий попытался собрать в единое целое «все книги» (религиозного содержания), «кои есть на Русской земле». Преобладающее число текстов оказалось переводным с греческого. Чуть ли не из тысячи житий нашлось около сорока, составленных русскими людьми о русских святых. Недалеко от истины предположение, что та же пропорция имела место в остальных литературных жанрах. Истоки русской религиозной мысли нужно искать в переводной литературе. Но поскольку она зародилась за пределами Руси, существование какого-либо древнего труда в русской литературе не может служить доказательством его влияния и популярности. Здесь следует опираться на другие критерии. Их можно найти в количестве русских списков, в количестве цитат в русских сочинениях и в прямом влиянии на мысль и стиль русских писателей. К сожалению, все предварительные исследования в этой области далеки от окончательных результатов.

Рассмотрим сначала переводы Священного Писания. Нет уверенности, что Древняя Русь была знакома со всей Библией, — неизвестно ни одного полного рукописного русского экземпляра Библии, датируемого ранее 1500 г. Как при богослужении, так и в частном пользовании находились лишь отдельные священные книги. Поскольку в храме Ветхим Заветом пользовались ограниченно, были сделаны выписки рекомендованных отрывков, собранные в специальный служебник; это сделало излишним полный перевод Ветхого Завета. Когда в конце XV столетия ревностному русскому св. архиепископу Геннадию Новгородскому потребовалось полное собрание священных текстов для полемики с еретиками, он нигде не смог найти двенадцать книг Ветхого Завета, и их пришлось заново переводить с латинского. Правда, Новый Завет был переведен полностью и разделен на две книги: Евангелие и Апостол (Послания апостолов). Но наиболее читаемой книгой была, однако, не Евангелие, а Псалтырь, поскольку она широко использовалась в богослужении. По ней учили читать детей, она была

настольной священной книгой для мирян и ею пользовались даже для гаданий. Кроме Псалтыри, читали и толковали книги пророков; они часто использовались в спорах с ересью жидовствующих. Из дидактической, или «премудрой» литературы Ветхого Завета наиболее популярна на Руси была второканоническая или апокрифическая книга «Премудрость Иисуса, сына Сирахова» из-за ее доходчивости и практического характера. Исторические книги Библии сначала заменялись кратким переложением священной истории, получившей название «Палея» (т. е. Ветхий Завет). В Палее перемешивались сокращенные канонические книги и популярные апокрифы. Говоря об апокрифах, мы не имеем в виду книги, признаваемые каноническими Римской, а частично и Греческой Церковью, — мы подразумеваем древнееврейские и христианские легенды, отвергнутые Церковью, такие как «Книга Еноха», «Завещание двенадцати патриархов» и т. п.

Некоторые из этих апокрифов, несомненно, читались на Руси наряду с каноническими книгами. Отношение Церкви к апокрифам колебалось. С одной стороны, в Греции существовали и были переведены на славянский индексы «подложных», или «отреченных» книг. Однако эти индексы противоречили один другому. С другой стороны, Церковь широко пользовалась запрещенными писаниями, например Евангелием от Иакова и Никодима в литургических песнопениях, проповедях, — даже в проповедях древних отцов, — и в повествованиях о библейской и церковной истории. На Руси никогда не существовало понятия о библейском каноне, строго различающем боговдохновенное Священное Писание и творения святых отцов. Все религиозные писания, если они не были еретическими, назывались священными и божественными. Русские люди имели особое пристрастие к апокрифам, в силу их сказочного содержания, будоражащего воображение. Часто утверждают, что через апокрифы на Русь проникали еретические веяния, прежде всего ересь богомилов — болгарской дуалистической секты. Некоторые малозначащие детали апокрифов действительно выдают влияние богомилов, но их общее мировоззрение не имеет ничего общего с дуалистической или другой ересью; кроме того, большая часть этих апокрифических сочинений датируется временами ранней Церкви.

В народном сознании Священное Писание вместе с апокрифами приравнивалось, а может быть и уступало по популярности житиям святых. Житийная литература поднимала религиозность, давала моральные поучения и одновременно волновала, как чтение романов. Лишь очень немногие греческие легенды о святых не были переведены на славянский и были неизвестны на Руси. Среди страстей мучеников наиболее популярными были, естественно, жития «великомучеников», пользовавшихся особым церковным почитанием, например жития св. Георгия, св. Феодора (точнее, двух святых Феодоров) и св. Димитрия Солунского. Легенды о них позднее породили популярные песнопения в честь этих святых. Ниже мы упомянем имена наиболее чтимых греческих преподобных. Здесь уместно привести одну апокрифическую монашескую легенду, особенно поражавшую воображение русских людей. Это рассказ о Будде, история крещения молодого индийского принца, которая подверглась многочисленным национальным и религиозным переделкам, прежде чем приняла свою христианскую и греческую форму жития свв. Варлаама и Иоасафа. Согласно традиции автором этой легенды был не кто иной, как Иоанн Дамаскин. Восточный колорит легенды, ее мудрые притчи и драматическое описание аскетического подвижничества глубоко трогали русскую душу.

Среди третьей категории греческих святых, а именно канонизированных епископов, ни один не пользовался такой славой и таким почитанием, как св. Николай. Он сразу стал русским национальным святым. Легенды о нем на Руси пополнились новыми чудесами. В фигуре этого святого русских больше всего поражали две вещи: сверхчеловеческая способность совершать чудеса, почти богоподобное повелевание стихиями и щедрая благотворительность, характерная для его подвижничества. Святой Николай жил в воображении христиан не столько как великий аскет, сколько как образец сострадательной любви.

Наряду с житиями святых еще одним важнейшим жанром русской рукописной литературы были обширные собрания проповедей, поучений и нравственных трактатов. Но эта литература приводит нас в область патристики и поднимает вопрос о том, как много творений из огромной богословской

библиотеки греческих святых отцов было доступно русскому читателю.

Иногда на этот вопрос отвечают весьма оптимистично. Действительно, перечень святых отцов, чьи работы были известны на Руси, крайне обширен. Но если от имен перейти к творениям, то складывается иное впечатление. Очень немногие классические труды греческого богословия были известны на Руси. Большая часть переводов преследовала чисто практические и назидательные цели.

Из творений Афанасия Великого был доступен только один догматический труд: его проповеди Contra Arianos — довольно произвольная подборка болгарского переводчика. Поскольку арианство не было известно на Руси, никаких следов популярности опровержения этой ереси не обнаруживается. За исключением нескольких фрагментов и проповедей русский читатель не был знаком с творениями св. Кирилла Александрийского; в этот ранний период ничего не было известно из трудов мистической богословской школы: писаний Григория Нисского, Максима Исповедника, Дионисия Ареопагита. Из трудов Василия Великого изучались его аскетические трактаты и «Шестоднев» — космологический комментарий на Книгу Бытия. Сборник «слов» Григория Богослова представлялся русским вершиной греческой богословской мысли. Проповеди Григория Богослова были насыщены высшими догматическими идеями, истолкованными в свете платонической метафизики. К сожалению, они были переведены в Болгарии таким подражательным стилем, настолько буквально, что их едва ли можно было понять без греческого оригинала. Даже в Греции эти труды Григория Богослова требовали толкований, разъясняющих средневековому человеку их высокий и крайне риторический стиль. На Руси их изучали и восхищались ими только самые ученые мужи, и трудности их постижения вызывали споры читателей. Переведен был также один из византийских экзегетов, Никита[9].

Для ознакомления с общими истолкованиями христианских догматов русские могли пользоваться двумя сочинениями, одним ранним и одним позднейшим трудом греческой богословской мысли: «Огласительные слова» св. Кирилла Александрийского, IV столетия, и «Точное изложение православной веры»

св. Иоанна Дамаскина, VIII столетия. Последний труд был переведен в сокращенном виде, причем были опущены многие философские и догматические рассуждения. Сами по себе эти две работы были достаточны для введения в православную догматику. К несчастью, на Руси они не были достаточно общеизвестны. Практически ни один из латинских отцов не был известен ни на Руси, ни в Греции.

Догматические интересы греческих отцов церкви не могли вызвать отклика у славян, что и объясняет скудость переводной догматической литературы. Было, однако, среди древних отцов два человека, дух которых глубоко повлиял на русское христианство. Можно сказать, что эти два человека представляли для русских всю патриотическую традицию. Это были Иоанн Златоуст и Ефрем Сирин. В домонгольской Руси получили распространение более чем две сотни «слов» Златоуста, ходившие во многих списках, частично собранных под разными названиями: «Златоуст», «Златоструй» и «Маргарит» (по-гречески «Жемчужина»). Избранные «слова» Ефрема Сирина были известны под греческим названием «Паренесис», которое по-славянски толковалось как «притча, утешение, молитва, наставление». У обоих авторов то общее, что их сочинения имеют практическую, нравственную цель, выраженную красноречивым, ярким языком. Ефрем Сирин был поэтом в истинном смысле слова. Даже двойной перевод сначала на греческий, а потом на славянский не стер художественности его творений.

Эти два писателя весьма разнились по пафосу творений и вдохновению. Златоуст своей блестящей эллинистической риторикой вел прямо к Евангелию и писал не о его мистико-символическом, а об этико-религиозном учении. Он был наставником в агапе — милосердной любви, подчеркивая ее социальный аспект, был защитником бедных и яростным обличителем богатых. Смелый пророческий дух исходил из его писаний и ото всей его личности. Несмотря на его моральную суровость он отражал светлую сторону христианства, радость и надежду на спасение.

Сирийский поэт, чей язык был насыщен библейским лиризмом, касался другой струны: он был поэтом покаяния. Преобладающее его настроение — это размышление о грехе и смерти,

царящих в этом мире. С пророческой и художественной силой он говорит о втором пришествии Господа и о Страшном Суде. Тон его речи мрачен по сравнению с более светлым Златоустом. Но эта мрачность насыщена искренними переживаниями и согрета слезами. Русские никогда не отворачивались от этих двух первоучителей христианства, — духовно окормлявших их в течение тысячелетия. В русских легендах повествуется о двух небесных птицах, поющих в раю: сирине и алконосте, — птице радости и птице печали. Они вполне могут служить символами двух поэтов-проповедников: св. Иоанна Златоуста и св. Ефрема Сирина.

Особым и высоко ценимым ответвлением греческой святоотеческой литературы являлись аскетические трактаты по монашеской «духовной» жизни в узком смысле этого слова. Из классики греческой духовной литературы древняя Русь знала и почитала творения преп. Нила Синайского[10], скончавшегося около 450 г., и «Лествицу» св. Иоанна Лествичника, почившего около 563 г. Ни один из великих мистических писателей греческой церкви — Макарий, Исаак Сирин, Симеон Новый Богослов, — не были переведены на славянский до монгольского нашествия.

Этими великими именами русская святоотеческая литература ни в коем случае не исчерпывается. Святоотеческая традиция не ограничивалась книгами в современном смысле, то есть отдельными литературными работами. На Руси было известно огромное количество анонимных писаний, часто ошибочно приписываемых святым отцам, — отдельные отрывки или даже просто предложения, определение авторства которых составляет настоящую загадку для литературоведения.

Среди разнородных писаний встречаются экзегетические толкования (прежде всего Псалмов) и проповеди на праздничные и постные дни церковного календаря. Под именем древних отцов церкви, св. Иоанна Златоуста, Григория и Кирилла на Русь проникли труды некоторых более поздних византийских писателей. Остальная переводная литература представляла собой бесформенную массу так называемых «слов» или «бесед» различного содержания, заполнявших славянские «Изборники». Действительно, большинство славянских книг было ни чем иным, как собранием фрагментов,

порой объединенных по содержанию, а порой совершенно разнородных. Любая книга была совокупностью отрывков. Источником литературы такого рода служила Византия. К X веку святоотеческая литература в Греции превратилась в поток отрывков, объединенных в «Катены» (Catenea, «Цепи»). Некоторые компиляторы присвоили сборникам свои имена и собственные названия. Наименование «Пандекты» утвердилось за трудами монахов Антиоха (VII век) и Никона Черногорца (XI век), переведенными на славянский. Очень популярна на Руси была «Пчела» (Melissa), — различные краткие изречения частично религиозного, а отчасти светско-моралистического содержания, причем некоторые изречения были извлечены даже из греческих языческих авторов. Возможно еще более популярной была форма «Вопросов и ответов» (Анастасия Синаита VII века и Псевдо-Анастасия). К таким источникам, а не к великим трудам, был вынужден обращаться русский читатель в поисках богословских и научных знаний.

После этого краткого обзора можно сделать несколько выводов. Сначала основная масса переводной литературы относилась к древнехристианским сочинениям IV и V столетий. Чисто богословская и мистическая византийская традиция была довольно слаба, а подавляющая часть литературы преследовала практические и нравственные цели или излагала аскетические учения. За пределами практической сферы религиозные потребности удовлетворялись больше апокрифическими сочинениями, чем трудами по догматическому богословию. Славянская душа жаждала мифов, а не догматов, и она находила мифологию под христианской маской. Следует добавить, что у переводчиков обнаруживалось сильное пристрастие к эсхатологическим проблемам, отчасти апокрифического толка. Большая часть подлинных трактатов и слов древних отцов о конце мира, пришествии Антихриста и Христа переводились с добавлением различных неверных названий и ошибочным указанием авторов. Это объясняет странную популярность в России некоторых доникейских отцов III столетия, которые оставили или которым приписываются сочинения об Антихристе: Ипполита и Мефодия Олимпийского или Патарского.

Что касается принципов, которыми руководствовались славянские переводчики при выборе трудов, то нетрудно увидеть,

что в основном они определялись потребностями болгарского народа, недавно обращенного в христианство. Но, с другой стороны, изучая несколько средневековых перечней византийских монастырских библиотек, можно найти названия творений, по большей части совпадающие с перечнями древнеславянской литературы. Как известно, монастыри Византии не были общеобразовательными и богословскими школами. Византийские ученые за высшим знанием обращались к библиотекам императорского и патриаршего университетов Константинополя или в школы крупных городов, таких, как Салоники. Грамотные болгарские церковники не претендовали на высоты учености; они просто переводили для своей страны и на свой язык библиотеки средних греческих монастырей, добавляя к ним по своему вкусу апокрифические сочинения.

В выборе этих произведений Русь не принимала участия, но последствия этого сказывались на протяжении веков. Ее собственные вкусы могли проявиться только во вторичном отборе; отпечатки этих вкусов сказываются в относительно небольшом числе рукописей и их влиянии на оригинальные сочинения русской литературы. В этой связи следует указать на один интересный факт.

До сих пор мы не упомянули ни одной светской работы среди переводной литературы. Такие работы практически отсутствовали. Один монастырский хронограф Иоанна Малалы, полулегендарная мировая история, едва ли относившаяся к лучшим летописям византийской истории; некоторые другие короткие летописные отрывки, возможно из Никифора или Георгия Синкелла[11], а также несколько фрагментов по логике и грамматике, пожалуй, охватывают всю светскую литературу.

Современные филологи, в частности Соболевский, на основании лингвистических признаков — порой весьма сомнительных, выделяют из огромной массы славянской литературы некоторые труды, переведенные в домонгольский период. Сюда относятся два или три десятка сочинений, приписываемых в основном переводчикам князя Ярослава, о чьей деятельности нам известно из летописей. Довольно любопытно, что из этих немногочисленных русских переводов большая часть относится к секуляризованной или полусветской литературе: «Христианская топография» Козьмы Индикоплова; «Всемир-

ная хроника» Георгия Амартола; «Иудейская война» Иосифа Флавия — единственный памятник нехристианской древности; а также ряд греческих произведений художественного и полухудожественного жанра. Среди них единственный средневековый эпос Византии: поэма о Диогене Акрите, которая наряду с Иосифом Флавием оказала заметное влияние на становление литературного исторического стиля на Руси. Выбор этих произведений свидетельствует об исторических и космологических интересах русского читателя, что подтверждается и оригинальной русской литературой. Религиозная космология и история, основанные на эсхатологических представлениях, — два полюса русской мысли, лишенной, по сути, метафизического и рационального начала.

Греческая литургия

Греческая литература, даже в славянских переводах, предназначалась, в основном, для русской элиты. Кроме того, объем и число списков этой литературы на Руси были факторами переменными. Русский переписчик и читатель располагал выбором. По сравнению с литературой, греческая литургия была более мощным, всеохватывающим и устойчивым средством религиозного воспитания. Она была повсеместно признана и неизменна. Ничто так не формирует и не преобразует личность, как молитва. Через литургическую молитву на славянском языке греческая религиозная мысль и чувствования оказали огромнейшее влияние на русскую душу. И сегодня она сохраняет ту же действенность, что и во времена св. Владимира.

Восточная литургия — самое прекрасное и оригинальное создание византийской культуры. Потому она и стала основным средством распространения византинизма на Руси. В какой мере, однако, восточная литургия и византинизм могут считаться идентичными, мы увидим позднее. Но сначала рассмотрим, какое впечатление производила эта литургия на сознание новообращенного русского. Это впечатление было захватывающим и совершенно подобным тому, которое она производит сегодня на западного наблюдателя: впечатление возвышенной красоты. Русский летописец сообщает даже, что красота византийского

культа была основной причиной, определившей выбор веры князем Владимиром. Согласно легенде, он снарядил послов для ознакомления с богослужением разных религий. Они нашли мусульманский культ уродливым, католический не особенно красивым, но, посетив службы в Святой Софии, были очарованы: «И не вемы, на небе ли есмы были, ли на земли». Вспоминается, что «небо на земле» — одно из излюбленных греческих определений Церкви.

Красота византийского культа находит выражение в слове и жесте, в литургических одеяниях, в драматическом действе, хоровом пении и иконописи, а также в церковной архитектуре. Особенность византийского стиля красоты может быть определена как барокко, в широком смысле. Этот стиль торжественен, величественен, изобилует убранством, сияет золотом и драгоценными камнями. В сущности это дворцовый стиль, но под ним кроется мистическая глубина. Действительно, византийский храм является одновременно «дворцом» Господа и он же — adytum[12] мистерий.

Древняя Церковь была наследницей культа как синагоги, так и эллинистических мистерий. Из синагоги пришли и навсегда остались молитвенные псалмопения и чтения Священного Писания; из эллинизма — словесная форма мистерий и символических действ. Мистерии предназначались для избранных, только для посвященных. Но поскольку вся империя состояла из посвященных, мистерия проникала в народ. Опасность вульгаризации уравновешивалась противоположным процессом. Церковь пыталась снова защитить и сокрыть мистерии, в особенности Евхаристию — сердце церковной жизни и культа. Отсюда тенденция, а позднее и правило тайного освящения Святых Даров, а также тайного чтения молитв; отсюда развитие алтарной ограды в высокий иконостас, полностью закрывающий алтарь от мирян. Отсюда также, — под влиянием позднего неоплатонического теургического языка, — новое словесное выражение Таинств, которое сделало их возвышенными и непостижимыми, даже опасными для непосвященных, — в полном смысле mysteria tremenda[13].

Византийские литургисты взялись за дело обогащения древнего литургического наследия. Само наследие было сохранено в новом храме. Таким образом, в православном богослужении

мы различаем тесно соседствующие наслоения молитв различных эпох. Рассмотрим вкратце древние сокровища и их относительное значение в греческой литургии. Наиболее древний слой относится, разумеется, к Ветхому Завету, и влияние его наиболее мощно. Псалтырь навсегда останется основой христианской молитвы. С самого начала монашества Псалтырь становится, как ни странным это может показаться, хлебом насущным аскетического молитвословия. Дневные и ночные службы в любом монастыре, так называемые «часы», состояли в основном из чтения псалмов. С тех пор, как Греческая Церковь сделала монастырские службы повсеместными, Псалтырь стал основой православного богослужения.

Из Нового Завета пришли, помимо чтения Евангелия и апостольских посланий молитва Господня, периодически повторяемая за всеми богослужениями; Nunc Dimittis («Ныне отпущаеши»), Ave Maria («Богородице Дево, радуйся») (с византийскими дополнениями) и Magnificat («Величит душа моя Господа»); это все общие молитвы Западной и Восточной Церквей. От древних, доникейских времен сохранились два самых прекрасных греческих гимна: Pros hilaron («Свете тихий») и Gloria in excelsis («Слава в вышних»); последний признается и Западной Церковью. Также сохранились общая структура литургии и некоторые тайнообразующие формулы, уводящие нас в мир эллинистических мистерий. Классической Церкви IV–V столетий Восток обязан своей обедней, сравнительно мало изменившейся в византийскую эпоху, монастырскими «часами», а также общим чином вечерни и утрени, получившим богатейшее развитие в более поздние времена. Ектении, или прошения, постоянно повторяемые за каждым богослужением, также принадлежат по общему духу и словесному выражению классической Церкви. Они полны евангельского духа. Громко произносимые диаконом, они имели большое воспитательное значение для паствы. Повторяя слова вслед за дьяконом, простой человек, не посвященный в суть высокого богословия, оказывался погруженным в евангельскую атмосферу.

Что же осталось нам собственно от Византии? В основном гимнология, чрезвычайно богатая на Востоке, которая оказала решающее влияние на календарное чинопоследование утрени. Основа греческой утрени, так называемый «канон» (который

не следует смешивать с «каноном обедни») состоит из десятков гимнов и славословий, которые поются или читаются. Они во множестве встречаются и в других частях утрени и вечерни, но только три византийских песнопения входят в основной чин литургии. Что же касается других частей богослужения, то Византия привнесла в них, главным образом, стилистические украшения, прежде всего призывания и славословия в начале и в конце молитв. Византийцы, с их высоко развитым чувством иерархичности, не осмеливались взывать к существам небесного мира без подобающих пышных титулов. Они никогда не говорили: «Иисус», или «Христос», или «Мария»; самым простым обращением было: «Господь наш Иисус Христос», или «Пресвятая Богородица». Порой вся молитва состоит из расширенного призывания, как, например, заключительная молитва каждой ектении, неоднократно повторяемая за каждым богослужением, прославляющая Богоматерь. Одной из основных забот византийских литургистов было введение имени Марии и славословий Ей во все возможные места древнего литургического чина.

Поэтическая структура византийской гимнологии представляет собой органическое сплетение еврейских и греческих художественных форм. Псалмы и Гомер (наряду с другими классическими поэтами) служили общим источником образов и риторических фигур. Доминирующим фактором была, однако, греческая мысль, ясно проступающая в логическом построении и в богословских формулах, вводимых даже в лирические периоды. Это была высокоинтеллектуальная поэзия, выросшая на почве классической риторики. В этой школе невозможно провести четкую грань между поэзией и риторикой, поскольку в то время между ними не видели разницы. Поэзия никогда не являлась сердечным порывом, она — всегда искусство, строго определяемое литературными правилами, аналогично тому, как личная набожность поверяется ученым богословием. Большую часть этой полупоэтической литературы можно с полным правом отнести к риторике, порой весьма сухой и однообразной. И все же Византийская Церковь дала двух-трех настоящих поэтов, чьи произведения трогают, вдохновляют и исторгают слезы даже и поныне: таков был святой Иоанн Дамаскин, создатель погребального чина и пасхального канона.

Каково же общее впечатление от византийского богослужения во всем многообразии его древних и поздних элементов, словесных формул, символов и действий? При ответе на этот вопрос разойдутся мнения самих православных. В этом богатейшем источнике каждый найдет то, что ищет. Ныне стало модным говорить о пасхальной радости как основном мотиве восточного богослужения и даже восточного христианства в целом. Это представление соответствует некоторым современным мистическим течениям среди русской православной интеллигенции и подкрепляется тем печальным фактом, что большая часть русской интеллигенции посещает церковные службы лишь раз в году: а именно, в пасхальную ночь, во время которой не может устоять против очарования песнопений Дамаскина. Эта ночная служба, с ее почти дионисийским ликованием, действительно не имеет параллелей в западных богослужениях. И все же это — только один день (или одна неделя) в году. Страстная неделя, предшествующая Светлой седмице, проникнута ужасом и трагичностью, которые в глазах многих превышают по силе эмоций пасхальную радость, а кроме того, эта неделя — не что иное, как завершение пятидесятидневного поста.

С другой стороны, верно, что по сравнению с православным в католическом богослужении большая пропасть между двумя мирами, в нем аскетическое устремление, неутолимая жажда. Пафос Востока — Небо на земле, присутствие Бога здесь, в Его храме, в Его Таинствах, иконах, святынях и освященной материи. Купол византийского храма огромен и округл, он — живой символ небес, сходящих на землю. Поэтому важнейшее переживание верующего — это не страстное желание или ликование, а страх и молитвенный подъем. Человек, грешный и недостойный, призван созерцать Славу Господню. Он стоит посреди палат Царя Небесного, который представляется восседающим на троне за иконостасом, прозревая все сердца и помышления человеческие. Покаяние, самоуничижение, страх и мольба человека, с одной стороны, и сияющая Слава Господня — с другой: между этими двумя религиозными полюсами располагается вся гамма литургических переживаний. Наиболее часто повторяемые призывания и славословия: «Kyrie eleison» {«Господи, помилуй») и «Doxa to patri» («Слава Отцу»). Только за литургией

часть «сверхчувственного» более ограничена: здесь преобладает Слава Божественного присутствия. Трагедия голгофской жертвы сокрыта в тайных молитвах за «царскими вратами», и вся драма принимает вид евхаристической трапезы, торжественной и величественной.

Последний вопрос касательно византийского богослужения — в какой мере его славянский перевод был доступен пониманию новообращенного русского? На этот вопрос ответить нелегко. Сегодня, когда разговорный русский язык далеко ушел от старославянского, народ перестал понимать язык Церкви; теперь он нуждается в специальной подготовке. В Киеве в XI веке разница между церковнославянским и русским языками была небольшой, и прихожане могли понимать все соответственно своему интеллектуальному уровню. Тогда, разумеется, этот уровень в среднем был еще ниже, чем у современного крестьянина. Переводы Кирилла и Мефодия выполнены великолепно, хотя они были вынуждены опустить многие поэтические красоты греческих славословий. Однако язык древнего болгарского народа совершенно не годился для греческих мистерий. Для передачи многих религиозных представлений потребовались новые слова, которые и были созданы, не став, однако, более понятными, чем их греческие прототипы. Таким образом, общее влияние церковного богослужения, формировавшего русскую душу, складывалось больше из впечатлений от действий, мелодий и росписей, чем под влиянием слов и идей. Это влияние было захватывающим, хотя и расплывчатым. Но все же, постепенно привыкая к часто повторяющимся словам, мирянин начинал что-то улавливать. Обрывки смутно понятых идей дополнялись воображением, опирающимся на древние языческие представления. В почву было посеяно семя.

Первостепеннейшее значение имеет еще одно обстоятельство. Из всего круга литургических идей Евангелие как часть Нового Завета было, несомненно, наиболее доступно неискушенной мысли, в то время как византийские элементы были понятны менее всего. Что же касается посланий апостола Павла, то их сложный язык, высокие богословские идеи и темный перевод всегда делали их — и все еще делают[14] — совершенно недоступным простому русскому человеку. Напротив, народ был чуток к евангельскому слову — он начал постигать его.

В первой половине средневековой эпохи, до XII столетия, только славянские народы из всех европейцев слышали Евангелие на близком им языке и могли что-то понять в нем. Русь была одним из этих привилегированных народов.

Греческий язык на Руси

Мы видели, что славянские переводы богослужебных текстов и Библии отрезали русский народ от непосредственного соприкосновения с греческой культурой в ее византийской и классической формах. Но этот барьер не стал непреодолимым: по крайней мере византийская культура жила и процветала поблизости, и Русь имела постоянные отношения с Византийской Империей: политические, торговые и церковные. Общение церковное было наиболее плодотворным в деле усвоения духовной культуры. Греческих священнослужителей назначали на Русь митрополитами Киевскими, а порой и епископами провинциальных городов. Они приезжали, разумеется, в сопровождении более или менее многочисленного греческого причта, поначалу весьма слабо или вовсе незнакомого с русским языком. Немногие русские из их непосредственного окружения усваивали начатки греческого, общаясь с архиереями и свитой. Вероятно также, что прежде чем овладеть славянским языком, присланные архиереи вели службы на греческом. С другой стороны, русские отправлялись в паломничество в Грецию и жили в обителях Константинополя и на Афоне. С древнейших времен на Афоне существовал русский монастырь. Что же касается мирян, то нам известно, что некоторые князья владели многими иностранными языками: среди них, разумеется, греческим. Это не подлежит сомнению — князь Всеволод, сын Ярослава, знал шесть языков и женился на византийской царевне. Его сын Владимир был даже прозван по-гречески «Мономахом» в честь своего царственного деда.

И все же, по-видимому, знание греческого языка не было широко распространено среди русских. В летописях и житиях мы не встречаем русских, говорящих по-гречески; отсутствуют и упоминания об обучении греческому в школах. Но что еще важнее, до нас не дошло ни одной греческой рукописи, написанной на Руси, никаких греческих цитат или даже отдельных слов, написанных греческими буквами в русских рукописях. Представляется, что греческий был для русских лишь средством общения с чужеземцами, а не орудием культуры. Изучая богословские и ученые творения наиболее образованных русских авторов, мы не находим среди источников прямых греческих оригиналов. Были предприняты попытки доказать, что Кирилл Туровский и Климент Смолятич были непосредственно знакомы с греческими источниками. Эти попытки неубедительны. Все их творения опираются на существующую переводную литературу.

Но нельзя отрицать, что некоторые высокообразованные авторы пользовались греческими книгами. Нам известен по крайней мере один случай из XIV столетия. Преподобный Стефан, по преданию, выбрал местом пострига монастырь в Ростове, поскольку там имелась греческая библиотека. Стефан[15] был одним из самых примечательных людей своего времени. Ранее уже упоминался круг киевских переводчиков Ярослава. Некоторые русские переводы могли быть выполнены в монастырях Афона. Эта гипотеза подтверждается тем, что в отдельных переводах встречаются болгарские и русские выражения. Филологические исследования славянской Библии привели к заключению, что в различные времена древний славянский текст подвергался исправлению на Руси русскими людьми с двумя противоположными целями: иногда пытались приблизить священный текст к разговорному языку, а в некоторых случаях — достигнуть более точного соответствия греческому оригиналу. Один из этих переводов, сохранившийся до наших дней в списке XIV столетия, по традиции приписывается митрополиту Алексию, русскому по происхождению. Алексий и Стефан были современниками и единственными русскими людьми средневековья, владевшими, согласно достоверным свидетельствам источников, греческим языком. Они, конечно же, не были одиноки. Но как бы много русских людей ни владело греческим, несомненен факт, что никто из писателей Древней Руси, даже если он и знал греческий, никогда не выказывал этого знания. Никто из них не попытался выйти из круга или превысить уровень заимствованной греческой богословской традиции, доступной в славянских переводах.

Что касается духовности, то прямое византийское влияние распространялось из монастырей греческой земли, которые для русских во все времена оставались школой аскетической жизни. Студийский и Ксилургийский монастыри, а также Свято-Пантелеймоновский монастырь на Афоне служили маяками для монашества. Как именно русское монашество шло по стопам греческих предшественников, мы рассмотрим ниже.

КНИЖНИКИ И СВЯТЫЕ

III. Русские византинисты

Три фигуры выделяются на фоне русской культуры домонгольского периода: Климент Смолятич, Иларион Киевский и Кирилл Туровский. Все трое были епископами, а двое и митрополитами — единственными русскими митрополитами Киева; летописцы говорят о них как о самых ученых людях своего времени. Именно в творчестве этих епископов следует искать наиболее яркое проявление русского византинизма.

Климент Смолятич

В 1147 г., когда русский игумен Климент, родом из Смоленска, был поставлен Киевским князем митрополитом, летописец замечает: «Такого философа не бывало на русской земле». Каждый, знакомый с древнерусской литературой, знает, что «философом» называли всякого высокообразованного или даже просто образованного человека, совсем не обязательно имеющего отношение к философии как науке. К сожалению, мы располагаем только одним фрагментарным трудом Климента — посланием к пресвитеру Фоме. Рукопись, содержащая позднейшие вставки, сохранилась плохо и порядок страниц совершенно нарушен. Тем не менее этот отрывок представляет собой ярчайшее проявление русского византинизма. Некоторые исследователи русской литературы утверждают даже, что находят в нем доказательства того, что Климент читал Гомера, Платона и Аристотеля, — разумеется, по-гречески, поскольку

славянских переводов этих авторов тогда не существовало. При ближайшем рассмотрении, однако, оказывается, что предполагаемое знакомство с греческой классикой приписывается Клименту его противниками, очевидно, как упрек в языческом секуляризме. Священник Фома обвиняет Климента в толковании Священного Писания со ссылками на Гомера, Платона и т. д. Предметом спора между русскими священнослужителями был вопрос о правомерности использования аллегорий в библейской экзегетике, причем смоленский круг священника Фомы и его единомышленников отрицал ее, а Климент — отстаивал. Вместо теоретического обоснования аллегорического метода Климент в своем послании на конкретных примерах доказывает его необходимость. Из Ветхого Завета он выбирает множество отрывков, которые в их буквальном значении кажутся лишенными религиозного содержания: «Что мне до хромоты Иакова? Какая печаль мне, что Иаков хром?» — вопрошает Климент. Он дает собственные толкования, призванные убедить противников в правомерности аллегорического прочтения. Он не цитирует светских писателей и не предлагает логического или чисто рационального подхода к пониманию Писания. Все его примеры взяты из святоотеческой литературы, существовавшей в славянских переводах. Он не предлагает новых идей, обогащающих или исправляющих греческую традицию. Существует много параллелей труду Климента в излюбленной русскими литературной форме коротких вопросов и ответов — антологиях богословского и экзегетического содержания. Самый факт существования двух экзегетических школ и дискуссии между ними свидетельствуют, разумеется, о пробуждении теоретической мысли. Однако эта мысль еще незрела: как у смоленской школы с ее довольно-таки ретроградной подозрительностью в отношении эллинизма, так и у киевской с ее «высоким» экзегезисом, являющимся славянским переложением напыщенных греческих аллегорий.

Культурная вершина труда Климента заключается в некоторых разъяснениях неясных мест из проповедей Григория Назианзина. Из Климента, или, точнее, из его греческих источников, известных в переводах, русский читатель мог узнать о «днях Алкиона», грифонах Александра, о саламандре и некоторых других географических, исторических и мифологических

диковинах, которые, однако, были для него совершенно бесполезны в силу полного незнания угасшей культуры классической Греции. Эти экзотические частности могли только щекотать тщеславие немногих литературных снобов.

Намного серьезнее и религиозно значимее библейская экзегетика Климента. Следуя за Феодоритом и Никитой Гераклейским[16], он воспаряет в аллегориях. Любая подробность Ветхого Завета наводит его на мысль о параллелях из Нового Завета или дает повод к морализированию. Лишь в редких случаях обнаруженный параллелизм основан на внутреннем сродстве понятий. В противном случае экзегетическое толкование можно было бы назвать символическим. В символическом истолковании связь между двумя явлениями, или явлением и образом, столь тесна и естественна, что ее нельзя произвольно нарушить, если она однажды постигнута. Исход из Египта и вершина его — переход Чермного моря — навсегда останутся символом избавления и спасения, а следовательно, христианского искупления и праздника Пасхи. Адам и Христос, Ноев ковчег и Церковь, обрезание и крещение, древо жизни и крест Иисуса для христиански мыслящего человека имеют сущностную связь. Но Мелхиседек и Христос, медный змий и крест связаны только аллегорически, надуманно. Разумеется, граница между символом и аллегорией не является непреодолимой. Аллегория может дорасти до символа в силу традиции. С другой стороны, христианская символика может показаться просто аллегоризмом стороннему наблюдателю, не знакомому с христианским преданием. Средневековая экзегетика без меры пользовавшаяся аллегорией, очевидно, не сознавала различия между ней и символом в собственном смысле. Господствовало представление, что в Откровении ничто не может принадлежать царству случайности и каждая подробность Библии должна иметь существенное, онтологическое значение. Для нас это обстоятельство лишает средневековую экзегетическую литературу религиозной ценности. Священник Фома и его единомышленники вызывают сочувствие своим отказом принимать всерьез детскую игру со Священной Книгой.

В подтверждение законности своего ученого метода Климент приводит десятки библейских текстов, лишенных какой-либо видимой связи. Пояснения Климента порой возвышенны, порой смешны, в зависимости от того, каким греческим источником он воспользовался.

«Премудрость созда себе храм, и утверди седмь столпов» (Притч. 9, 1), «Премудрость есть Божество, — говорит Климент, — а храм — человечество, аки во храм бо вселися в плоть. Седмь столпов сиречь седмь соборов святых и богоносных отец наших». Животные, жующие жвачку, должны напоминать нам о необходимости денно и нощно помышлять о законе Божьем. «Сыновья Иакова сиречь добродетели, скот его — греховные помыслы». «Что есть самарянка мне? — вопрошает Климент, погруженный в проблему личного спасения, — Свята ли она, имея пять или шесть мужей? Но епископ Гераклеи (Никита) глаголет мне: Самарянка есть душа, пять мужей ее — пять чувств, а шестой муж есть разумение...»

Здесь Климент дает ключ к одному из его источников. Он в своих толкованиях, несомненно, не претендует на оригинальность, которая показалась бы ему ересью. Таким образом, все его экзегетические примеры знакомы хорошо начитанному в святоотеческой литературе читателю. Порой, когда эрудиция изменяет ему, он оставляет высоты аллегоричности и попросту пересказывает целые главы из Библии. Так толкует он падение Адама и, как ни странно, главу 38 Книги Бытия, где буквально пересказывает историю вдовства Фамари и инцеста. В последнем случае, однако, немедленно следует толкование, и к тому же весьма многословное. Этот библейский эпизод имеет особое значение для Климента. Объясняется это тем, что инцест Фамари со свекром Иудой дает начало роду Давида, а следовательно, и родословной Иисуса Христа. Таким образом, все домостроительство искупления связывается с инцестом, и Климент прикладывает немалые усилия, чтобы стереть подозрение в греховности с памяти прародителей Иисуса. Не из плотского вожделения, а во имя материнства прибегает Фамарь к обману, притворясь блудницей.

Историческая связь между Иудой и Христом представляется столь существенной для Климента, что он переписывает всю родословную, комментируя Моисеево правило левирата. Здесь мы отдаляемся от аллегоризма александрийской школы. Климент вдохновляется авторитетными для него в данном случае размышлениями Феодорита, антиохийским историзмом. Поэто-

му неправомерно видеть в Клименте, как это часто делается, последователя александрийской школы: он эклектичен и полностью зависим от используемых источников.

История Фамари ведет нас к центральному богословскому интересу Климента. Основная тема, постоянно возвращающаяся в его экзегетике, — это противопоставление Ветхого и Нового Заветов. Ссылки на это противопоставление мы находим в писаниях Климента всякий раз, как он сталкивается с какой-либо двойственностью в Библии. Вот Иаков с двумя женами, из которых Лия символизирует евреев, живущих по закону, а Рахиль — «язычников» или христиан, живущих по благодати; на это указывают кроткие глаза Лии и красота Рахили.

Климент объясняет рождение Зары и Фареса, близнецов Фамари, следующим образом. Сначала из чрева матери показывается рука Зары и повивальная бабка перевязывает руку его красной нитью. Но затем он возвращается во чрево матери и брат его, Фарес, рождается прежде него. Зара символизирует все народы, спасенные до и после Закона. Закон Моисеев занимает промежуточное место: так, Зара предшествует брату и в то же время последует ему. Красная нить — это кровь жертв, принесенных до Закона. Это толкование заимствовано у Феодорита, но идея, кажется, особенно дорога Клименту. Говоря об отмене Закона Благодатью, Климент достигает высот богословского красноречия, хотя и не становится от этого оригинальнее. На этот раз он, быть может, пользуется примером другого, более великого русского византиниста, Илариона Киевского. «Закон отменил предвечный Завет, а Благодать отменила и Завет, и Закон». Здесь вместо двойственной схемы выступает троичность.

«Когда сияет солнце, нельзя миру пребывать во тьме, он освещается ярчайшими лучами. Так и Христос, Господь наш, Солнце Праведности, освещает нас божественными зорями и освящает нас святым крещением. Древнее прошло, теперь все новое (2 Кор. 5, 17). И человек не связан более Законом, но ходит в свободе. Рухнула вся тень Закона, прообразуя грядущее и Истину».

Краткость труда Климента не позволяет делать дальнейшие выводы относительно его религиозных склонностей. Мы располагаем более четкими представлениями о его богословском

методе, чем о скрытых за ним религиозных интересах. Если в одном месте он говорит о могиле, вырытой для непрерывного размышления о смерти, мы не имеем права делать выводы о его суровом аскетизме. Но как полемическое оружие порицания и самооправдания этот отрывок несет привкус самовосхваления, особенно в устах такого честолюбивого главы Церкви, каким, без сомнения, был Климент. Его преувеличенные выражения смирения имеют лишь чисто литературную ценность, поскольку вкраплены в самые язвительные и саркастические выпады. Мы можем рассматривать их только как образцы византийских методов церковных дискуссий. С другой стороны, если один из его экзегетических примеров представляет собой подлинный гимн во славу человека и его божественного разумного естества, то это — только отражение святоотеческого гуманизма величайшего расцвета, представленного творениями Григория Назианзина. При настоящем уровне наших знаний мы вынуждены отказаться от неразрешимой задачи воссоздания духовности Климента Смолятича и рассматривать его лишь как послушного выученика и подражателя византийского литературного стиля. В качестве представителя византийской религиозной мысли на русской почве следует обратиться к другому человеку, младшему современнику Климента Смолятича, Кириллу Туровскому.

Кирилл Туровский

Кирилл, живший в середине XII столетия, был епископом Турова, небольшого городка неподалеку от Киева. Личность его окутана неизвестностью. Несмотря на канонизацию, его биографии, т. е. жития, составлено не было, за исключением краткой заметки в «Прологе». Летописцы хранят о нем молчание. Это молчание также символично, подчеркивая вненациональный и вневременный характер его трудов. Мы знаем о нем только, что будучи отпрыском знатной и богатой семьи, он стал суровым аскетом, затворником и что был призван из кельи своего «столпа» удельным князем и поставлен епископом. Он принял участие в церковных дискуссиях своего времени, написав несколько ныне утраченных посланий по церковным

вопросам. Его труды воссоздают образ человека крайне далекого от жизни, даже от моральных жизненных проблем, человека, который полностью посвятил себя религиозному служению и религиозной мысли с ее догматическими и псевдодогматическими тайнами: он — единственный образец богословского призвания в Древней Руси.

Вполне естественно, что на современников его облик человека не от мира сего произвел слабое впечатление. Тем не менее они оценили его труды и относились к нему как самому безличностному из древнерусских писателей, как к толкователю Церковного Предания, стоящему в одном ряду с древними греческими святыми отцами.

Труды Кирилла распадаются на три группы: проповеди, послания и молитвы. Его проповеди на праздники пасхального круга от Вербного воскресенья до Троицы типичны для византийского ораторского стиля; это панегирики, прославляющие события, воспоминаемые в церковных праздниках. Большая часть из них была включена в официальный литургический сборник, «Торжественник» — собрание проповедей древних святых отцов, расположенных в порядке церковного календаря. Сохранившиеся послания Кирилла дидактичны и безлики; в них объясняется смысл иночества и даются аллегорические толкования Священного Писания, а также содержатся некоторые восточные притчи. Молитвы его предназначались для келейного правила на каждый день недели. Древняя Русь использовала этот источник молитвенного вдохновения наряду с каноническими молитвенниками. Возвышенный стиль Кирилла, достигающий в молитвах совершенства, способствовал причислению их к поэтической молитвенной сокровищнице Восточной Церкви.

Однако широкую известность Кирилла в древние, а равно и в новые времена, приобрели не молитвы и послания, а его проповеди. Он был одним из лучших проповедников Русской Церкви, уступая, пожалуй, только Илариону. Следует признать, что он в совершенстве владел риторическими приемами византийской школы. Он свободно и искусно следовал великим образцам Иоанна Златоуста, Григория Назианзина и Кирилла Александрийского. Он был не более чем ученик и подражатель; напрасно искать у него собственной мысли или оригинальной

образности. Однако подражал он не рабски и никогда не копировал образцов буквально. Можно сказать, что византийский образ мышления и выражения вошли в самую кровь его.

Читал ли он греческих отцов в оригинале? Обычно полагают, что да, хотя он вполне мог познакомиться с ними в славянских переводах. Его богословская мудрость, представляющая собой органичный сплав мыслей, все-таки никогда не выходила за рамки имевшейся в его время библиотеки славянских переводов. В качестве доказательства прямого использования Кириллом греческих источников некоторые указывают на близость его истолкования Евангелия к экзегетике Феофилакта, болгарского епископа, его современника, труды которого в то время не были еще переведены. Тем не менее, поскольку сам Феофилакт был только компилятором древних экзегетических трудов, в основном Иоанна Златоуста, необязательно видеть прямое влияние этого греческого автора на русского книжника.

Кирилл никогда не цитирует святоотеческих источников, и поэтому нам трудно составить представление о широте его учености. Поразительно его знание Библии, прежде всего Ветхого Завета. Несомненно, он — лучший знаток Библии среди древнерусских писателей. Широким потоком следуют цитаты из Ветхого Завета, служащие для разъяснения новозаветных параллелей, а вовсе не для ознакомления читателя с историей иудейского народа. Но при глубоком знании Библии, поражаешься слабому его знакомству с Евангелиями. Он не только делает ошибки в цитатах из Нового Завета, но, например, говорит о чуде насыщения пяти *сотен* пятью хлебами, или об исцелении хромого (Иоан. 5) «в половине (Иудейского) праздника» (Иоан. 7, 14) и даже приписывает Матфею восточную легенду о «слепом и хромом». Это древнее индийское сказание, хорошо известное в средневековой литературе, непонятными путями попало в русский «Пролог» — книгу церковных чтений. Кирилл подробно комментирует ее как одну из евангельских притч, упорно и неоднократно утверждая, что он толкует «божественных писаний учение», «вземлюще от Святого Евангелия», «Господню притчу, юже Матфей Церкви предаст». Происхождение его ошибки очевидно. Начало восточного сказания весьма напоминает стих из Матфея (21, 33): «Был некоторый хозяин дома, который насадил виноградник». Но тот факт, что ошибка

осталась незамеченной и вместе с проповедью Кирилла вошла даже в отпечатанный в XVII веке «Соборник», бросает свет на ограниченность древнерусской культуры. Кирилл Туровский был одним из самых ученых людей своего времени. Тем не менее даже он был лишь хорошо начитанным человеком, который, по всей вероятности, читал Евангелия не целиком, а в «зачалах», составленных для церковного чтения («Евангелие Апракос», от греческого Ἄπρακτος).

Как писатель и оратор, Кирилл — подлинный ученик поздней эллинистической риторики, со всеми преувеличениями византийской эпохи. Стиль его возвышен, торжествен, поэтичен и приближается к языку церковных песнопений, никогда не опускаясь до разговорного. Кирилл пользуется, — и даже злоупотребляет, — гиперболой, антитезой и другими риторическими фигурами. Ему нравится развертывать свои идеи в длинных речах, влагаемых в уста библейских персонажей. Поскольку его проповеди служат разъяснениями к воскресным и праздничным чтениям от Пасхи до Троицы, а все эти чтения являются воспоминанием евангельских событий, евангельское повествование естественно обрамляет проповеди. Тем не менее текст Писания тонет в потоке цитат и риторических фигур, монологах и толкованиях. В конце концов от Евангелия остается крайне мало: оно служит лишь отправной точкой для литургического богословия. Порой стирается сама суть исторического события и его религиозное значение. Напрасно искать в проповеди на Вербное воскресение упоминаний о пришествии Мессии или предзнаменовании страстей Господних. В проповеди на Святую Пасху мы не найдем пасхальной радости, а в проповеди на Троицу — упоминания о благодати Святого Духа. Достаточно любопытно, что проповедь на Пасху начинается с воспоминания Голгофы; и только на второе воскресенье после Пасхи находим выражение радости; третья проповедь возвращает к страстям и погребению Христову. Современный читатель чувствует в ней недостаток религиозной тактичности и чувствительности. Выражаясь точнее, ораторская манера Кирилла может быть охарактеризована как бесстрастность, доведенная до крайности; она интеллектуальна, а не эмоциональна; устремляется к божественному, а не к человеческому; ищет вдохновения не в Евангелии, а в литургической и богословской традиции Церкви.

Нельзя отрицать эстетической ценности трудов Кирилла. Однако очевидная ошибка — приписывать ему художественное понимание природы, как это делают некоторые русские исследователи литературы. Искусство Кирилла, византийское по существу, крайне далеко от этого. Знаменитый и часто цитируемый отрывок о весеннем воскресении природы (проповедь на Фомину неделю), как недавно доказано, является лишь подражанием пасхальной проповеди святого Григория Богослова. Немногочисленные образы выводят нас из Руси в мир позднего эллинистического романтизма с его «новорожденными агнцами, скачущими и возвращающимися к матерям своим», и «пастухами, играющими на свирелях».

Богословие Кирилла аллегорично. Во многих своих прологах он высказывает проникнутое ужасом восхищение перед глубинами и высотами божественных тайн, хранимых церковной сокровищницей. Проповедник поясняет эти тайны, руководствуясь не своим «мутным разумением», а длительной традицией Домостроительства Церкви. Вот несколько примеров разъясняемых им тайн, взятых из первой проповеди на Святую Пасху. «Жребе осла» — это язычники, ризы, возложенные на него апостолами, — христианские добродетели. Народы, «постилающие по пути ризы свои», — владыки мирские и вельможи, а «ломающие ветви» — «прочие люди». «Тьмы предъидущих» — пророки и апостолы, «последующие» — суть святители с мучениками. Старцы, подростки и младенцы (не упоминаемые в Евангелиях) означают соответственно язычников, иноков и всех христиан. «Какое откровение тайн и разрешение пророческих писаний!» После этих примеров без удивления читаешь, что сам Иерусалим — это «состав нашего тела».

Все эти наивные и мелочные «открытия» русского проповедника переписаны с греческого. И все-таки было бы несправедливо отрицать у него какую-либо собственно богословскую проблематику. Среди этих традиционных и заимствованных идей есть одна, составляющая лейтмотив его проповедей. Это — призвание язычников с одновременным отрицанием иудейства. По большей части тематика Кирилловых проповедей или вовсе не дает, или дает мало поводов для развития этой идеи. Однако изобретательность проповедника, или его предшественников, торжествует надо всеми препятствиями. Мы видели, как он

превращает толпу евреев, приветствующих Христа, в символ христианской Церкви. Говоря о евангельском повествовании о Воскресении, он превращает двух апостолов, пришедших ко гробу Христову, в символ Ветхого и Нового законов; Петр «прообразовал» новый закон, так как идет впереди Иоанна. Враги Христовы часто называются «иудеями» в Евангелии от Иоанна, и это дает Кириллу повод в рассуждениях об исцелении хромого и слепого для многословных обвинений народа Израиля. Живо изображается жестоковыйность Израиля, и для доказательства исполнения мессианских чаяний в Христе привлекается огромное число цитат из Ветхого Завета. В сущности, это не второстепенная тема, а основной мотив большинства проповедей Кирилла. Такой строй мыслей загадочен для нас, но при этом вспоминается то же пристрастие к этой теме у Климента Смолятича. Ниже мы встретим его и у Илариона; короче говоря — у всех представителей русского византинизма. Несомненно, эта тема унаследована от Византии и древнего христианского богословия. Тем не менее ее уникальное развитие на Руси нуждается в дополнительных пояснениях.

Оборотной стороной этой антииудейской богословской установки является неожиданное свободомыслие в отношении спасения язычников. Христос, сойдя во ад, «побеждает крестом темные силы и изводит праотца Адама со всеми языками». Толкуя пророка Исайю (63, 8), Кирилл отваживается заметить: «Он (Исайя) называет „людьми“ всех язычников, за грехи свои сведенных во ад, а „чадами“ называет скончавшихся под законом». Теперь все они освобождаются победой Христовой; закон не дает привилегий, и «языческий храм» вместе со святыми Ветхого Завета собирается на Елеонской горе возрадоваться Вознесению Христову.

Представление о спасении, даруемом Христом, хотя и слабо развитое, является важнейшим стержнем богословия Кирилла. Оно ни в коем случае не является примитивным, в отличие от многих средневековых теорий об искуплении, и в ней русский византинизм предстает в лучшем виде. Поистине ощущается дух величия, пафос древних греческих отцов в отрывках, вроде следующего:

«Я (речь влагается в уста Христа) ради тебя стал человеком; щедрый и милостивый, Я не нарушил обетования о Моем вочеловечении; ибо ты слышал пророка, говорившего, яко Отроча родится, Сын Вышнего, и дан нам, и Той болезни и недуги наши понесет. Ибо ради тебя оставил скипетр горнего Царства, Я обхожу здесь, служа тем, которые находятся долу, на земле; ибо пришел не для того, чтобы Мне послужили, но да послужу. Тебя ради, будучи бесплотен, Я облекся в плоть, чтобы исцелить душевные и телесные недуги всех. Тебя ради Я, невидимый для ангельских сил, явился всем человекам, ибо Я не хочу покинуть Мой образ, лежащий во тлении, но хочу спасти и привести в разум истины».

Трудно лучше выразить милосердие Божие в искупительном Промысле; здесь даже намекается — хотя и не подчеркивается — «кенотический» момент воплощения. Мистическое значение искупления истолковывается через противопоставление двух Адамов, второй из которых искупает падение первого:

«Хочу открыть вам тайны Божьего человеколюбия, ради которого Христос пострадал за обратившегося в персть Адама. Ибо Он ради того сошел с небес, воплотился и был человеком, дабы обновить истлевшее и возвести его на небеса. Адам, увлеченный вражьим советом, захотел стать Богом и за это был проклят; Сын же Божий, послушав Отца, сделался Богочеловеком, дабы погубить змия и спасти человека. Адам простер руки к запрещенному древу, исторг с него смертоносный плод и, сделавшись рабом греха, снисшел из рая в ад: Христос же на кресте простер руки и освободил людей от греховного осуждения и смерти. Неповинный, Он предан был, дабы избавить от работы диаволу людей, преданных ему чрез грехи. Он вкусил из губки, поданной на трости, уксус с желчью, дабы изгладить рукописание человеческих прегрешений. Он прободен был копием в ребра, дабы отстранить пламенное оружие, возбраняющее людям вход в рай; Он источил из ребр кровь Свою, дабы, очистив телесные скверны, освятить человеческие души; Он связан был и увенчан тернием, дабы разрешить людей от уз диавола и искоренить прелести вражеские...»

В этом отрывке органическое слияние двух великих идей святоотеческой мысли: учения Афанасия о воплощении: «Бог вочеловечился, дабы обожить человека», и теории искупления свт. Григория Нисского[17] (так называемой теории оправдания), широко известных также средневековому Западу. Но, читая

дальше, находим другой, третий круг идей, который может считаться собственно восточным или византийским представлением о спасении, даруемого Христом. Это — представление о Христе, борющимся с бесовскими силами и разрушающим, или «опустошающим» ад. Разумеется, это должно считаться заключительным актом драмы искупления, возможным только благодаря страданию и смерти на кресте. И все же, после воплощения и распятия, победа Христова над сатаной является кульминацией драмы. В народных богословских представлениях Востока, отраженных в апокрифах и иконописи, истинная победа Христа завершается в аду. В цитированном выше отрывке из Кирилла подробно пересказывается эта история, изложенная в Евангелии от Никодима:

«Он помрачил солнце, потряс землю и все творения привел в плач, дабы разрушить адские хранилища и извести на свет заключенные в них души, и плач Евы обратить в радость. Он во гробе, как смертный, положен был, — и от века умершим жизнь даровал; камнем с печатями был утвержден, — и врата адовы со вереями их до основания разрушил; был стерегом воинами, для всех видимо, — и невидимо, сошедши во ад, связал сатану. Ибо евангельские воинства, сопровождавшие Его, взывали: Поднимите врата, князи ваши, да внидет Царь Славы; и одни из сего воинства освобождали связанные души, выпускали их из темницы; другие же связывали враждебные силы, говоря, «Где, смерть, твое начало? где, ад, твоя победа?»

Всякий раз, когда в учении об искуплении основное значение придается божественным силам, борющимися с силами тьмы, роль человека в подвиге искупления по необходимости ограничивается. Это отражается, прежде всего, в христологии — центральном нерве всякого христианского богословия. Главной проблемой христологии византийского богословия является божественная, а не человеческая природа Христа. Поэтому равновесие халкидонского догмата легко нарушается. Это справедливо как в отношении русского Кирилла, так и Кирилла Александрийского. Он тщится умолчать о человечности Христа, утвержденную догматом Церкви. Но в его богомыслии Христос «человече видимый и Боже разумеваемый»,. или воплощенный «Бог». Поэтому Кирилл очень осторожен в изображении уничижения Христа. Особенно поразительно, что и в голгофской

сцене, даже на кресте, Кирилл тщательно подчеркивает торжествующую божественную сущность. Он не принимает всерьез — на деле, даже не упоминает — последние слова Христа, когда в агонии Он почувствовал Себя оставленным Отцом. Для Кирилла важнее чудеса, сопровождающие смерть Сына Божия:

«Господь наш, Иисус Христос, как человек был распинаем, а как Бог помрачил солнце и преложил луну в кровь, и тьма была по всей земле; как человек возопил и испустил дух; а как Бог потряс землю и распались камни, как человек был прободен в ребра, а как Бог раздрал пополам завесу древнего закона...»

Если Распятый на кресте мыслится прежде всего как Господь, а человечность его умаляется, то как следствие этого происходит существенный сдвиг в представлении о Воскресении. Восстание из гроба, явление Господа ученикам могут иметь первостепенное значение только для тех, для кого важна Его человеческая природа и земное назначение человека. Личная победа человека Иисуса над смертью — залог всеобщего Воскресения человечества. Таково представление древней Церкви, таково же оно и для западного христианства. Однако византийский грек был больше заинтересован в жизни Бога, чем человека, больше погружен в события мира иного, чем земного. Воскресение Бога самоочевидно, в определенном смысле естественно. Кирилл, следуя за св. Григорием, старается изобразить радость твари при восстании Господа. И все же нужно помнить, что греческая икона Воскресения изображает не восстание Христа или опустевший гроб; это именно «Сошествие во ад», столь знакомое всякому, изучавшему византийское искусство. Здесь Господь представлен в высший момент победного торжества, и плоды этой победы предназначены не для живых, а для *мертвых*, поскольку мертвые — истинное человечество — намного важнее горстки живых. Говоря о воскресении, Кирилл никогда не забывает упомянуть о разрушении ада. Имеется, однако, одно побочное обстоятельство, которое не дает ему развернуть эту картину в широкое полотно, со всеми драматическими приемами, свойственными его стилю. Дело в том, что датой этого метафизического события в церковном календаре является Великая Суббота, а Кирилл составлял свои проповеди только для воскресных служб. Поэтому великая восточная идея Воскресения только маячит

на заднем плане, затеняя радостные, но не столь значительные события у гроба Господня.

Полностью учение Кирилла о Воскресении раскрывается в проповеди на Вознесение Господне. Как с богословской, так и с художественной точки зрения — это вершина его проповеднического творчества, посвященного пасхальному кругу праздников. Торжество Христа после Его победы над сатаной может завершиться только на небесах, по Его возвращении к Отцу. Для этой грандиозной сцены Кирилл практически не располагает библейскими образцами. Он полагается на апокрифы и, быть может, на воображение греческих проповедников, хотя он, как обычно, утверждает, что будет «последовать словам пророков и апостолов».

Сразу же после этого обещания Кирилл описывает удивительное собрание на Елеонской горе в день Вознесения. Здесь появляется Христос, окруженный собором святых как Ветхого, так и Нового Заветов: праотцами, патриархами, пророками, ликами апостольскими и семьюдесятью учениками — быть может, это — толкование Кириллом явления Христа более чем пятистам язычников, упомянутого Павлом (1 Кор. 15, 6). Как следует из других отрывков проповедей Кирилла, ветхозаветные святые — это восставшие из мертвых на Страстную Пятницу. Как мы видим, присутствует и «языческая церковь». Но Кириллу этого мало: Церковь земная располагается рядом с небесными силами — ангелами и архангелами. Во вселенском ликовании тонут отдельные, слишком человеческие стенания и вопли языческой церкви, «уязвленной любовью» по удаляющемуся Жениху. Восседая на престоле серафимском[18], окруженный ангелами, Христос поднимается к небу, унося человеческую Свою душу[19] в дар Отцу. Перед небесными вратами разворачивается самая драматическая сцена. «Вратари небесные» не признают Сына Божия в «образе раба», облеченного в человеческое тело. Только глас Его открывает в Нем Господа: «Отворите мне врата правды» (Пс. 118, 19), который вторит Его возгласу в аду: «Поднимите князи врата», — как, в сущности, торжество на Небесах продолжает и завершает победу в аду.

После этого становится понятным, почему Кирилл, в согласии с византийскими проповедниками (ср. проповедь Псевдо-Епифания на Вознесение Христово), говорит, что этот праздник «досточтимее других». И хотя первостепеннейшее значение Вознесения не находит должного выражения в греческой литургии, где преобладает древняя традиция пасхального круга, оно, тем не менее, отражено в византийской и русской иконописи. Вся священная живопись восточного храма, которая сначала воплощалась в мозаику и фрески, а позднее символические ряды иконостаса, может быть истолкована как собор Небесной и земной Церквей вокруг возносящегося Христа, лик Которого сурово смотрит из купола.

Какие практические выводы можно сделать из богословских взглядов Кирилла? Пожалуй, наиболее примечательно, что он не очень-то заинтересован в практических выводах. Все историки русской церкви и литературы отмечают как существеннейший недостаток Кирилла-проповедника то, что он не предлагает слушателям никакого морального или социального нравоучения. Не искусство ли это для искусства, не чистая ли риторика, как, по-видимому, полагал Голубинский? Возможно, это не только искусство, но и религиозный порыв, сопровождающийся созерцанием небесных сущностей, то есть типично византийская молитвенная практика. В единственном случае, когда Кирилл заключает свою проповедь на Вербное воскресение увещаниями, они проникнуты иноческим призывом:

«Распнемся для борьбы со грехом, умертвим похоти телесные».

Кирилл считает иночество единственным истинно христианским образом жизни. В другом месте мы рассмотрим взгляды Кирилла на иноческое призвание: он посвятил этой теме все свои учительные писания. Здесь же уместно коснуться только одного практического или социального, если не нравственного, вывода из богословия Кирилла.

Антигуманистическое византийское богословие непосредственно формирует представление о строго иерархической структуре общества. Согласно Псевдо-Дионисию Ареопагиту, небесной иерархии соответствует иерархия церковная, опирающаяся, в свою очередь, на социальную или политическую. Что действительно поражает у Кирилла и типично, если не для теоретической мысли, то для жизненного уклада Византии, это — подмена небесной иерархии церковной и претензии гражданской иерархии на место в Царствии Божием.

Говоря о «строителях Церкви», Кирилл имеет в виду не святых, а священнослужителей: «патриархов, митрополитов, епископов, игуменов, священников и всех учителей Церкви». Среди образов весеннего пробуждения природы он видит иереев как церковный хор, символизируемый птицами, вроде того, как инок у него символизируется пчелой. В иерархии святых святители предшествуют мученикам; цари и князья занимают место между мучениками и преподобными. Но наиболее удивительно различие путей спасения для великих и малых мира сего. Все трудности спасения достаются последним; путь ко спасению власть предержащих легок:

«Добрый и правый путь для владык мирских и всех вельмож есть Христос, которые, постигая Его милостынею и незлобием, удобно входят в небесное царство; а ломающие ветви от древа суть прочие люди и грешники, которые, уравнивая путь свой сокрушенным сердцем и умилением души, постом и молитвами приходят к Богу».

Здесь проповедник не только прямо противоречит евангельскому высказыванию о невозможности спастись богатому, но и создает из грешников отдельную социальную группу. «Владыки мира и грешники» обычное для него деление немонашествующих христиан. С этой классовой теорией спасения Кирилл стоит особняком в древнерусской литературе.

В одном отношении проповеди Кирилла могут создать превратное представление о его религиозном мировоззрении. Произнесенные по случаю великих церковных праздников, они по необходимости должны были выражать духовную радость. В них воспоминается победа Господня, а не борение человека. Поэтому они создают иллюзию духовного оптимизма Кирилла. Но это заблуждение. Нужно прочесть молитвы Кирилла, составленные им для келейного правила, чтобы понять его мысли о человеке по отношению к Богу, греху и спасению.

Молитвы Кирилла — вершина его творчества. В них отсутствует натянутость, они, кажется, свободно льются из глубоко взволнованного сердца. В целом в них нет почти ничего личного, но ошибочно было бы принимать их за простой перевод с греческого. По духу они наиболее близки к молитвам перед Святым причастием.

Безличность этих молитв отражается, прежде всего, в их отнесенности к богослужениям каждого дня недели. Молитвы понедельника обращены к ангелам, вторника — к святому Иоанну Предтече, среды — к апостолам, субботы — к Богоматери; остальные молитвы обращены ко Христу в воспоминание Его предательства, смерти и воскресения. Живое присутствие небесных иерархий вдохновляет наиболее глубокие религиозные переживания Кирилла. Хотя молитвы обращены к различным святым ликам, содержание их всегда остается неизменным. Это — глубокое раскаяние души, сознающей свою греховность. Их цель — пробуждение покаяния и мольба о прощении. Даже праздник Воскресения Христова не вносит новой ноты. Сразу же после воспоминания о Божьих щедротах молитва обращается к бесславию человеческому:

«А я, окаянный, совращен был своим умом в своеволие, по любви к плотскому бросился в смрадную тину греховную и удалился от Твоей благодати. Я был Твой сын по возрождении в духовной купели, а после я — раб греха. Поэтому я стенаю из глубины сердечной и плачу в болезни души моей; помышляю я о часе судном и весь изнемогаю. Каково мне будет там? Какой ответ дам за грехи мои? Что скажет мне Судия? Где скрою я множество моих беззаконий? Нет помогающего, нет избавляющего...»

Самоосуждение заполняет целые страницы, порой достигая ужасающей и сверхчеловеческой силы:

«Вспоминаю минувшее время жизни моей, сознаю себя преступником, ибо разумею, что более чем кто-либо другой сотворил дел, злых и недолжных и Богу неугодных: — и боюсь, как бы огонь, спадший с неба, не сжег меня и преисподняя пропасть не поглотила бы меня живого... Но как Ламех сам исповедаю злодеяния мои, но не отступаю от путей неправых. Горе мне, окаянному, осужденному на всякую муку».

Одна мысль особенно терзает грешную душу — мысль о внезапной смерти:

«Ибо я знаю свое естество тленное и скоро гибнущее: быть может, я не доживу до вечера и порадуется враг мой обо мне».

Как бы ни были пронзительны эти стенания души, они отнюдь не являются признаками отчаяния. Врата прощения остаются отверстыми. Грешник имеет множество небесных заступников: ангелов, святых и, прежде всего, Богоматерь.

«Грешнее всякого человека, не смею очей возвести на небо, но взываю к Тебе: Матерь Бога нашего, Пренепорочнейшая! помилуй мя и избави от вечной муки».

Он даже осмеливается обращаться прямо ко Христу или даже Святой Троице, уповая на милосердие Их:

«Ибо Ты — Христос, Сын Божий, дающий молитву молящемуся, принимающий покаяние кающихся. Прими, Владыка, мое покаяние, и отпусти нечестие сердца моего. Спаси меня по милости Твоей, ибо я раб Твой, Владыка, сын рабы Твоей».

Все эти переживания общи для христианского мира, по крайней мере «кафолического». Что делает их столь типичными для византийской набожности, так это их экспрессивность, которая, кажется, заслоняет все другие элементы христианской веры, любви и надежды. Односторонность молитв Кирилла отражает особый аспект русского высокого византинизма.

Иларион Киевский

Иларион Киевский единодушно признается лучшим богословом и проповедником Древней Руси, включая и Московскую Русь. По этой причине его следует считать неким гением, тем более поразительным на современном ему фоне, что он стоит у самых истоков оригинальной русской литературы. Уникальность его положения усиливается тем, что около 1051 г. он стал первым и — чуть ли не на столетие — *единственным* митрополитом Киевским русского происхождения: все остальные были греками. Этим, собственно, почти исчерпываются биографические сведения об Иларионе. Даже атрибуция его трудов в большей степени основывается на научных изысканиях, чем на традиции. Удивительным образом Русская Церковь пренебрегла памятью первого и одного из самых замечательных своих архипастырей. В поисках объяснения этого факта можно прийти только к одному вероятному выводу. Будучи главой русской национальной партии, Иларион был поставлен митрополитом Руси неканонически, во время ссоры князя Ярослава с Византией. Очень скоро он исчезает со страниц летописей, став жертвой первого национального конфликта внутри Русской Церкви.

Странным может показаться отнесение этого поборника национальной Русской Церкви к представителям византинизма. Действительно, мы делаем это с оговорками. Наряду с византийскими тенденциями у Илариона, в отличие от Кирилла Туровского, обнаруживаются некоторые сугубо русские черты, которые мы рассмотрим позднее. Здесь мы отметим труды Илариона только как ученика греческой мысли.

Имеется два труда, которые, быть может, с наибольшим правом можно приписать Илариону и которые, в то же время, имеют наибольшее богословское значение: это его «Исповедание веры» и проповедь, озаглавленная «О Законе и Благодати».

«Исповедание» принадлежит к категории богословских толкований Никейского символа веры, хорошо известных в Византии, к которым относится, например, «Исповедание» Михаила Синкела IX столетия. По определению в них исключается оригинальность мыслей; задача таких произведений — попытка обобщить в кратких формулировках общее догматическое наследие Церкви. «Исповедание» Илариона представляется не просто пересказом, а свободной обработкой некоторых греческих источников. Догматичность терминологии, точность выражений и чувство меры свидетельствуют о всесторонней богословской подготовке автора. В своем «Исповедании» Иларион говорит, что верует в Троицу единосущную, но разделяющуюся на Ипостаси, Троицу по имени, но составляющую Бога Единого. Он не смешивает различное и не делит единое: Ипостаси, по словам Илариона, едины без смешения и раздельны нераздельно. «Христос был исполн человек по вчеловеченью, а не привидением, исполн Бог по Божеству и исполн человек», в двух естествах и волениях. То, чем Он был, Он не отринул, — Свою Божественную природу, и воспринял ту, которой не имел, — природу человеческую. Он пострадал за нас как человек, но по Божественности Своей остался бесстрастным как Господь. Он умер, будучи бессмертен, чтоб оживить человека, который мертв. Он сошел во ад восставить и обожить прародителя Адама и связать диавола. Он воскрес как Бог; после трех дней восстал из мертвых, как победитель.

Хотя в этих христологических формулировках сохраняется совершенное равновесие двух естеств, одна деталь в конце «Исповедания» обнаруживает сильную склонность к монофи-

зитству. Иларион говорит о поклонении иконам: «На святой иконе (Богоматери) вижу Господа Младенцем на груди Ее и радуюсь; вижу Его распятым и ликую». Извращенность этого ликования перед агонией на кресте указывает на неполное осознание человеческого естества Христа. Здесь, как и у Кирилла, присутствует скорее практический, чем теоретический докетизм[20].

В своей знаменитой проповеди «О Законе и Благодати» Иларион также выступает глубоким богословом, но прежде всего, — оратором высокого стиля. У него нет педантизма классной комнаты или бесплодного подражания великим образцам. Стиль его естественен и мощен, не уступает уровню его учителей — быть может, не великих, но добросовестных греческих богословов. Их мысль вошла в плоть его, и чувствуется, что он говорит о своих личных убеждениях, разворачивает свои основные жизненные идеи.

Эта проповедь, произнесенная между 1037 и 1051 г. в присутствии князя Ярослава и его двора, в основном посвящена прославлению отца князя, святого Владимира, «крестителя» Руси. Но национальная тема обрамлена великой всемирно-исторической картиной Божьего искупительного Промысла. Божий Промысел, который избрал и спас народ иудейский, дав через Моисея закон, был открыт как Истина и Благодать в Иисусе Христе всем народам, включая последний из призванных — русский народ. С этой точки зрения обращение Руси выдвигается в центр исторического полотна, начертанного в Новом Завете. Проповедник чувствует себя современником Христа. Радость сошествия Святого Духа пронизывает весь этот богословский гимн спасению.

Основная богословская интуиция заключена в сопоставлении двух откровений, данных соответственно иудеям и язычникам. Последнее намного выше первого. Эта идея, встречающаяся также у Кирилла Туровского и Климента Смолятича, развивается с помощью того же аллегорического толкования Библии. Только у Илариона она утрачивает все приметы нелепой мелочности. Его толкование двух драматических эпизодов Библии, в которых два старших брата отвергаются во имя младшего, без особых натяжек трактуются в смысле предпочтительного сыновства «языческой церкви»: Измаил-Исаак

и Манассия-Ефраим. Первый образ, используемый апостолом Павлом, особенно дорог проповеднику: «Образ же закона и благодати — Агарь и Сарра, работная Агарь и свободная Сарра; работная прежде, потом свободная». Это представление о свободе христианского исповедания, в противопоставлении рабству ветхозаветного закона, повторяется вновь и вновь, как бы подсказывая, что в основе богословия Илариона есть нечто сходное с антиномизмом апостола Павла. Такое предположение, однако, ошибочно. Источник богословских идей Илариона следует искать не у Павла, а скорее у Иоанна. Он редко употребляет слово «благодать» без добавления понятия «истина», что отсылает нас к стиху Иоанна (1, 14). Его концепция спасения, выраженная простыми понятиями — «крещением и добрыми делами», крайне далека от идей Павла. Иларион, разумеется, не заходит столь далеко, чтобы видеть в Евангелии Новый Завет, как это делали многие его современники. Для него различие между двумя Заветами развивается эволюционно, а не революционно; это — процесс углубления, расширения, одухотворения. Вот его собственные слова:

«Иудеи сенью и законом оправданы; христиане же Истиною и Благодатью не оправдаются, но спасаются, ибо для иудеев оправдание в сем мире есть; а спасение нам в будущем веке; ибо иудеи возрадовались земному, а христиане о сущем на небесах; и потом оправдание иудеев скупо зависти ради, ибо не простирается на другие языки, но только на одну Иудею, спасение же христиан благо и щедро, простираясь на все края земные».

Здесь привилегия спасения во Христе выступает как вселенская и не от мира сего, а не просто как свобода от закона. Как средство спасения выступает прежде всего крещение, и, следовательно, Благодать приобретает исключительно освящающее значение.

Говоря о спасении через Христа, Иларион подробно останавливается на двойственной, богочеловеческой природе Господа, подобно тому, что мы уже видели в его «Исповедании» или в вышеупомянутой проповеди Кирилла Туровского. Все эти формулировки — отзвуки из христологических споров древней Церкви, следы которых сохранились в Византии. У Илариона, быть может, выдержано более совершенное равновесие между двумя природами Господа. Но даже Иларион, говоря о событи-

ях земной жизни Спасителя, не ограничивается евангельским повествованием. Из апокрифов черпает он легенды о египетских идолах, простирающихся перед младенцем Христом, и о водах Иордана, текущих вспять при Его крещении, — причем обе легенды призваны доказать Его божественность.

И все же истинное ядро Иларионовой мысли не теоцентрично, как у Кирилла, но скорее антропологично. Основной его интерес сосредоточен на истории — разумеется, в ее эсхатологическом смысле. Крайне живо и с чувством исторической правды описывает он столкновение Христа, пришедшего к избранному народу, с жестокосердием Израиля, отвергающего Спасителя. Разрушение Иерусалима и призвание язычников — последним изо всех, русского народа, — возвращает нас в историю. Таким образом, христианская философия истории — область интересов Илариона. Это не просто часть греческой традиции, поскольку история, а особенно национальное толкование истории, не является излюбленным греческим подходом к богословию. В данном случае на русского писателя оказала влияние кирилло-мефодиевская мысль. Но Иларион воспринял ее с такой свежестью и смелостью, что она кажется собственным его созданием, новым духом, оживляющим византийскую традицию. Позднее станет ясно, что этот пафос присущ не только Илариону, но и в целом молодому русскому христианству.

Мы видели, что в противопоставлении иудейству Иларион подчеркивает потусторонность христианства. Эта потусторонность, однако, понимается не столько в смысле духовного бессмертия, сколько в свете Воскресения и жизни в грядущем веке. В настоящем действие Благодати и Истины — ограничено; оно — только подготовка к эсхатологическому концу. Сам Христос и апостолы Его были лишь пророками будущего:

«Ибо закон был предтеча и слуга Благодати и Истины, Благодать и Истина слуги будущего, жизни нетленной... Ибо Моисей и пророки предвозвещали пришествие Христово, Христос же и апостолы Его — воскресение и будущий век».

Этой положительной эсхатологической тенденцией, — которая в дальнейшем становится характерной русской чертой, — Иларион еще больше отдаляется от греческой мысли и — более чем он мог бы предположить — приближается к иудейству.

Ключ к глубокому пониманию религиозной мысли Илариона дает его заключительная молитва, столь отличная по своему пафосу от молитв Кирилла. Она дышит радостной верой во Христа, в спасение Его Благодатью, а не собственными трудами человека. Здесь Христос называется по-евангельски: «Добрый Пастырь, предающий душу Свою во имя овец своих...». Между Господом и новым христианским народом Руси существует тесная связь: «Мы люди Твои и овцы стада Твоего. Души наши в руке Твоей, и дыхание наше в воле Твоей». Грехи наши вполне естественны: «Тленные, уклонились мы к земному... Но ежели воздашь коемуждо по делам его, кто спасется?» Эта истинно христианская надежда столь воодушевляет проповедника, что он заканчивает «радостным и ликующим» славословием.

Правда, молитвы Кирилла предназначались для келейного моления, а Иларион молился за весь народ: действительно, его молитва в течение веков оставалась общенародной новогодней молитвой Русской Церкви. Судьба народа может внушить больше надежд, чем судьба отдельной души. Тем не менее трудно избавиться от впечатления, что у Илариона — совсем иное христианское отношение к Богу и жизни, чем у Кирилла. Рассматривая этих двух учителей, мы без колебаний приходим к выводу, что Кирилл с его трагическим аскетизмом стоит ближе к византийской святоотеческой традиции, чем Иларион с его оптимистичным, даже торжествующим богословием истории.

Суммировать содержание русского богословского византинизма — задача не из легких. Из трех основных деятелей этой школы один, Климент, оставил слишком мало следов богословской мысли, а другой, Иларион, помимо традиционных идей, столь ярко выказал русский национальный дух, что его нельзя считать простым представителем византинизма на русской почве. Что сближает этих трех книжников, так это их образованность, а также использование литературных и ученых приемов, заимствованных у Византии. К этим приемам относятся: (1) наследие эллинистической риторики со всем ее многовековым запасом фигур, тропов и т. п.; (2) аллегорическая экзегетика Писаний, — умеренная и уравновешенная у Илариона и доведенная до нелепых крайностей у Кирилла и Климента.

Возможно ли за формой культуры разглядеть ее общий религиозный смысл? В чем квинтэссенция русско-византийского

богословия и основанного на нем религиозного отношения к Богу и миру? Было уже отмечено, что Иларион расходится с Кириллом именно в этом последнем, хотя он владеет византийским богословием в столь же полном объеме, как и Кирилл. Таким образом, мы вынуждены восстанавливать концепции и идеи некоторой группы по одному из ее представителей, то есть Кириллу, что представляется рискованной попыткой. И все же на деле она не столь беспочвенна, как кажется. Византийские установки, пронизывающие мысль и жизнь Кирилла, прослеживаются и во всем русском христианстве. Отголоски их можно найти у любого без исключения верующего восточных православных Церквей. В течение веков благодаря связям с Греческой Церковью и через церковную литературу в целом они влияли на русскую религиозность. Но в основном они влияли и продолжают поныне влиять на русское сознание через богатую и ликующую литургию Восточной Церкви.

Особенность Кирилла Туровского заключается в кажущемся отсутствии у него русских национальных черт. Он — всего лишь выразитель греческой традиции на русской почве. Эта традиция никем не отрицалась, но многими модифицировалась: иногда она ослаблялась, а порой обогащалась национальным творческим духом.

Отвлекаясь от национальных и личных дарований Илариона, мы приходим к византийской религии Пантократора, Царя Небесного, Законодателя и Судии. Слава Божия вбирает в себя все положительные, радостные элементы религиозных переживаний. Человек осмеливается приблизиться к Богу только в страхе и трепете.

Союз между трансцендентным Божеством и павшим человечеством восстанавливается воплотившимся Христом не полностью, поскольку человеческие черты Его не мыслятся как важнейшие и — в духе александрийского богословия — легко растворяются в Его Божественной природе; покаянное уничижение человека составляет негативную, но практическую сторону религиозной жизни. Спасение достигается двумя путями: через Таинства и аскетическое очищение. Истребляющий огонь сурового Божества не столь страшен, когда человек проходит завесы промежуточных иерархий духовного и небесного мира.

Русским писателям-византинистам редко выпадала возможность подняться до высокого богословия. Они больше заняты проблемами священной истории. И здесь мы с глубоким сожалением обнаруживаем, что их мысль слишком обременена проблемой иудаизма. Их волнует противоположность Ветхого и Нового Заветов, Закона и Благодати, иудейского Храма и «языческой» Церкви. Это — единственная богословская тема, на которой с неослабным вниманием, без устали останавливается мысль русских книжников. Тот же самый интерес к иудейской проблематике прослеживается и во многих других русских литературных памятниках.

Объясняя этот странный факт, многие русские и особенно европейские историки указывают на практическую необходимость антииудейской полемики в Древней Руси, где иудейские элементы были крайне сильны. Плотность еврейского населения на юге России и его культурное влияние объясняются живучестью остатков хазарской культуры в этом регионе. Как мы уже указывали, хазары, предшественники русских в Киеве и в южных степях, по крайней мере частично были обращены в иудаизм.

И все же практической необходимостью едва ли можно объяснить богатую разработку этой темы учеными книжниками, обращавшимися к узкому кругу христианской элиты. Эта тема отсутствует в поучениях некнижных и популярных проповедников, обращавшихся к полухристианскому народу, для которого предостережение против нехристианских религиозных представлений было бы более уместно.

Антииудейская тема была одним из традиционных элементов византийской, а также и древней христианской Церкви. В Греции она носила более теоретический, чем практический характер. Но, без сомнения, на Руси эта частная тема приобрела доминирующее значение, которого она не имела в Греции. Если позволительно строить догадки, то причину этого можно поискать в тенденциях русской религиозности, вне зависимости от византийского влияния. Русский подход к богословию был по преимуществу историческим. Богословская мысль пробудилась в раздумьях над религиозной судьбой всего народа. Поздняя христианизация Руси и ее славное приобщение к Церкви наталкивало на размышления. Древняя Русь, столь

слабая в отвлеченной мысли, была чрезвычайно одарена историческим мышлением, о чем красноречиво свидетельствуют древние летописи. Однако полная отрезанность от греко-римской традиции исключала из области исторического знания весь древний мир, за исключением истории еврейского народа в том виде, в каком она отражена в Библии. Историкобогословская мысль устремилась по единственному открытому ей руслу. В результате этого русский книжник обычно, — хотя и не всегда, — полемически сталкивался с проблемой еврейского народа. Порой иудаизм мог увлечь русского человека, прельстить его, как инока Никиту из Киево-Печерского патерика. В течение ряда лет этот будущий святой по наущению дьявола так погрузился в ветхозаветные книги, что начал отвергать Новый Завет. Этот случай, разумеется, — исключение. Но, изучая древнерусскую литературу, поражаешься той роли, которую играет в ней Ветхий Завет. Ключом к пониманию этого пристрастия может служить историческая привлекательность Ветхого Завета. Ниже мы увидим, что и другие факторы подталкивали русскую мысль в том же направлении.

IV. Русский кенотизм

Представители византинизма в древнерусской литературе принадлежали к интеллектуальной элите русского общества. Христианское средневековье знало духовную элиту двух типов: людей культурных и святых. Переходя из кабинета книжника в келью святого, вдыхаешь иной воздух. Несмотря на непререкаемый канон святости, унаследованный от Византии, портреты русских святых, в том виде, в каком они созданы в жестких рамках традиционных житий, значительно свежее и национальнее. В них с огромной силой явлен религиозный идеал народа. Не следует, однако, забывать, что это — по необходимости — христианский и церковный идеал: а значит, он включает только те национальные черты религиозности, которые приемлемы с точки зрения Церкви. Во-вторых, даже церковный идеал святости не единственен — он допускает отклонения, исследование которых представляется чрезвычайно плодотворным.

Святые «страстотерпцы» — Борис и Глеб

Быть может, не случайно, что величайшие из древнерусских святых и первые святые, канонизированные Русской Церковью, принадлежат к тому особому национальному типу, который может быть назван «кенотическим». Действительно, князья Борис и Глеб, сыновья князя Владимира, — первые святые, признанные Русской Церковью после Ее основания

их отцом. Они — первые чудотворцы и небесные заступники христианского народа, «новые люди христианские». По словам одного из авторов их жития, они «сняли бесславие с сынов Руси», до того пребывавших в язычестве. Культ князей возник вскоре после их гибели в 1015 г., еще до церковной канонизации. Более того, сама канонизация произошла, несомненно, не по инициативе архиерея, греческого митрополита, питавшего определенные сомнения в святости новых чудотворцев. Даже в 1072 г., во время второго перенесения их мощей, митрополит Георгий «не верил святости блаженных». Потребовалась твердая убежденность русских в своих новых святых, чтобы преодолеть канонические сомнения и сопротивление греков, вовсе не поощрявших религиозного национализма новокрещеного народа.

Следует признать, что сомнения греческого духовенства были отчасти обоснованны. Борис и Глеб не были мучениками за веру. Они пали жертвами политического преступления в феодальной межуусобице, как многие до и после них. Их убийца, Святополк, задумал убить братьев, пытаясь установить монархию на Руси, и в этом он подражал своему отцу Владимиру в его языческий период жизни. С другой стороны, Греческая Церковь почитает среди своих святых немногих мирян. Почти все святые греческих святцев принадлежат к чину мучеников за веру — исповедников, преподобных или святителей. Среди них крайне мало мирян, относимых к разряду «простых людей». Об этом необходимо помнить, чтобы по достоинству оценить тот парадоксальный факт, что два князя, павшие в усобице, стали первыми признанными святыми новой Церкви недавно крещеного народа.

В связи с этим канонизация Бориса и Глеба ставит серьезную проблему: в чем именно Русская Церковь и весь народ видели святость князей и смысл их христианского подвига?

Существует три агиографических труда, посвященных святым князьям и составленных в течение первого столетия после их смерти: первый — подробное описание в летописи, второй — так называемое «Чтение» Нестора[21] и, наконец, анонимное «Сказание». Последний документ пользовался наибольшей популярностью у русского читателя, а потому именно в нем следует искать церковное, а также и народное представление

о святых «страстотерпцах», — таков богослужебный чин святых Бориса и Глеба.

Только Нестор, подражая греческим жизнеописаниям, сообщает некоторые весьма отрывочные сведения о жизни святых князей до их убийства. Полное отсутствие этих данных в широко известном «Сказании» указывает, что не мирская набожность князей, а только их смерть осталась в людской памяти. «Сказание» поистине художественно разворачивает драматическое действие и передает лирические молитвы, порой напоминающие народные «причитания». Это — рассказ о гибели безвинных и, в то же время, религиозное толкование добровольной жертвенной смерти.

Сухая историческая канва, на которую опираются все три труда, выстраивается следующим образом. Известие о смерти князя Владимира настигает его сына Бориса в походе против кочевого племени печенегов. Не встретив противника, или — по другой версии — после победы над ним, он поворачивает к Киеву и по дороге узнает о замысле Святополка убить его. Он решает не сопротивляться брату, несмотря на совет своей дружины, которая после этого покидает его. Князь проводит ночь в молитве, ожидая убийц. На рассвете сообщники Святополка врываются в шатер Бориса и пронзают его копьями. Верный отрок, пытавшийся прикрыть князя своим телом, убит на груди хозяина. Завернутое в шатер тело Бориса отвозят на телеге в Киев. Приближаясь к городу, убийцы обнаруживают, что он еще дышит, и два варяга приканчивают его мечами.

Глеб, совсем еще мальчик, схвачен убийцами на Днепре недалеко от Смоленска. Предостережение другого брата, Ярослава, не остановило его. Он не может поверить в коварство старшего брата Святополка. Лодка убийц встречается с лодкой Глеба, тщетно молящего о пощаде. По приказу убийц собственный повар Глеба перерезает ему горло ножом. Тело убитого брошено в лесу между двух колод.

Переходя от фактов к мотивам добровольного принятия смерти, которое, по крайней мере в случае с Борисом, не подлежит сомнению, — в указанных источниках находим два истолкования: первое — нравственно-политическое, и второе — чисто религиозное. Первое, развиваемое Нестором, — долг послуша-

ния старшему брату; в конце своего труда автор использует эту мысль, чтобы преподать урок современникам:

«Видите, братия, какое великое послушание имели блаженные к старшему брату?... Если бы противились они, то не возградились бы даром чудотворным. Ныне много юных князей, непослушных старшим их, и противящихся им; и их побивают, но не удостоены они такой благодати, как те святые».

Память о Борисе и Глебе стала призывом к совести в усобных раздорах князей, иерархия которых определялась не правовыми нормами, а только родовым, или кровным старшинством. Однако самый факт того, что позднее «старшинству» приписывалось политическое значение, должен предостеречь нас против его религиозной переоценки. Естественно, что летописцы и составители житий должны были указывать на его значимость как на единственную черту, достойную подражания. И тем не менее мы не знаем, какое значение имел закон старшинства в мире князей и их варяжских дружин в начале XI столетия. Князь Владимир нарушал его. Первым его сформулировал Борис — по крайней мере, на страницах летописи. Возможно, что он не столько следовал традиции, сколько устанавливал ее, перенося свои личные семейные чувства в сферу политических отношений. Во всяком случае, авторитет старшего брата, и даже отца, в Древней Руси никогда не простирался за морально оправданные пределы. Преступный брат не мог требовать послушания; сопротивление ему всегда считалось законным. Такова справедливая месть Ярослава Святополку, как о ней сообщается в житии Бориса и Глеба. С другой стороны, известные на Руси династии, в конечном счете основавшие русскую монархию, все происходили по линии младших сыновей. Это доказывает, что идея старшинства не имела решающего значения и не воспринималась по аналогии с монаршей властью. Поэтому ясно, что добровольная смерть двух или — по крайней мере — одного из сыновей Владимира не может рассматриваться как выполнение политического долга.

В размышлениях Бориса, приведенных в «Сказании», дается иное, евангельское обоснование его поступка. Князь напоминает себе о смирении и любви: «Господь гордым противится, смиренным же дает благодать».

Подчеркивается аскетическая идея: суетность мира и бессмысленность власти:

«Аще пойду в дом отца своего, то языци мнози обратят сердце мое, дабы прогнати брата моего, яко же и отец мой прежде святого крещения, славы ради и княжения мира сего, и иже все мимоходит и хуже паучины. Что бо приобрели прежде братия отца моего или отец мой? Где их жития и слава мира сего, и багряница и брячины, сребро и золото, вина и мед, брашна честная и быстрые кони, и палаты красные и великие, и имения многие, и дани, и чести бесчисленные и гордения о боярах своих? Уже все прошло, как бы не было николи: все с ними исчезло... Так и Соломон, все прошед, все видев, все стежав и совокупив, рече, рассмотрев все: „Суета и суетие суетию буди“, токмо помощь от добрых дел, и от правоверия, и от нелицемерной любови».

В этих размышлениях отсутствует упоминание о политическом долге или религиозном призвании правителя. Даже княжение Владимира минуло, как пустая суета, не оставив следа.

В размышлениях Бориса преобладает мысль о мученичестве. «Если кровь мою прольет, мученик буду Господу моему». Эти слова дважды повторяются в «Сказании». Ночью перед смертью Борис раздумывает о «мучениях и страстях» святых мучеников Никиты, Вячеслава и Варвары, погибших от рук своих отцов или братьев; и в этих мыслях находит утешение. Добровольное страдание — подражание Христу, совершенное исполнение Евангелия. Утром в день гибели Борис молится перед иконой Спасителя. «Господи, Иисусе Христе! Ты в сем образе явился на землю, изволил волею Своею пригвоздиться на кресте и принять страсть грехов ради наших, сподоби и мя принять страсть». В слезах готовится он к горькой смерти, благодаря Господа, что сподобил его «все перестрадать любви ради Слова Твоего». Прислужники его присоединяются к причитаниям: «не восхотел противиться любви ради Христовой, скольких воинов держал в руке своей!» Убийцы уже в шатре князя, а последние слова Бориса звучат тем же восхвалением:

«Слава Тебе, яко сподобил меня убежать от прелести жития сего лестного!... Яко Тебя ради умерщвляем есмь всякий день,

взяли меня, яко овна на снедь. Видишь, Господи мой, яко не противлюсь и ни вопреки глаголю».

Примечательно, что страдание святых князей лишено какого-либо мужества. Мы не видим стоического ожидания смерти, вызова перед лицом сил зла, столь типичных для страстей древних мучеников. Напротив, в «Сказании», как и в летописи, с немалым искусством рисуется человеческая слабость, жалкая беспомощность князей. Горько оплакивает Борис смерть отца: «Увы мне, свет очей моих, сияние и заря лица моего... Сердце мое горит, душа моя смысл теряет и не ведаю к кому обратиться». Еще трогательнее душераздирающие стенания Глеба:

«Увы мне, увы мне! Плачу зело по отцу, паче не плачусь и отчаюсь по тебе, брат и господин Борис, как прободен еси, как без милости смерти предан, да не от врага, но от своего брата... Лучше бы с тобою умереть мне, нежели уединенно и осиротело от тебя в сем житии пожить».

К умершим отцу и брату обращает он свои предсмертные слова. Любовь к родным, к кровным родственникам, лишает аскетическое отрицание мира его суровости. Это отречение от мира не несет в себе ничего монашеского, оно не включает в себя отрицания всего человеческого, особенно возлюбленных близких, родных по крови.

Но «Сказание» идет еще дальше. Оно живо рисует болезненность расставания с жизнью, горечь ухода из «прелести жития сего». Не только отца оплакивает Борис, но также и свою загубленную красоту:

«Идя же путем, помышлял о красоте и о доброте телес своих, и слезами разливался весь. И хотел удержаться и не мог. И все зрящие его, так плакали о добротнем теле и честном разуме возраста его... Кто же не восплачет смерти той пагубной, провидя пред очами сердца своего образ уныл его, взор и сокрушение сердца его?»

В таком же настроении проводит он последний день перед смертью, покинутый всеми, «в тузе и печали, с удрученным сердцем». В нем идет непрерывная борьба двух чувств: жалости к себе и возвышенной радости соучастия в страданиях Христовых. Непрекращающиеся слезы свидетельствуют об этой внутренней борьбе. После вечерни, отслуженной в последнюю

ночь, «сон его полон мыслей и печали крепкой, и тяжелой, и страшной». Молитва заутрени укрепляет его. Душераздирающие молитвы шестопсалмия дают выход его отчаянию. После этого он молит Христа «сподобить» его «принять страсть». Но, слыша зловещий шепот около шатра, он опять «трепетен быв», хотя теперь его молитва — благодарение. После первых ударов Борис находит в себе силы выскочить из шатра. Но даже и теперь он молит своих убийц: «Братья мои милые и любимые! Мало мне время отдайте, да помолюсь Богу моему». И только после этой заключительной жертвенной молитвы («взяли меня, яко овна на снедь»), он все-таки, «слезами обливаясь», как и прежде, находит в себе решимость сказать убийцам: «Братья, приступивши, скончайте службу вашу. И буди мир брату моему и вам, братие».

Еще поразительнее трагический реализм описания в «Сказании» смерти Глеба. Здесь каждое слово наполняет сердце читателя острой жалостью, как бы оправдывающей слова самого Глеба: «Се несть убийство, но сырорезание»[22]. Юноша, почти мальчик, трепещет под ножом убийцы, и чуть ли не до самого конца ни одна деталь храброго и добровольного принятия своей доли не смягчает ужаса этого убийства. До встречи с убийцами Глеб, уже оплакав смерть Бориса, не верит в жестокий замысел Святополка. Завидев лодки убийц, он «возрадовался душою,... целования чая от них принять». От того сильнее его отчаяние и смиреннее его мольбы:

«Не дейте мне, братья мои милые и дорогие! Не дейте мне, никакого же вам зла не сотворил!... Помилуйте юности моей, помилуйте, господа мои! Вы мне будете господа мои, я вам раб. Не пожнете меня от жития несозрелого, не пожнете класа, еще не созревшего... Не порежете лозы, не до конца взросшей...»

Однако этот плач заканчивается выражением прощающего непротивления. «Если крови моей насытиться хотите, уже в руке вашей есмь, братия, и брата моего, а вашего князя». Простившись с преставившимся отцом и убитым братом, он погружается в молитву, и молитва эта, начинающаяся горькой жалобой: «Увы мне, ибо закалаем есмь, не вем, чего ради», — заканчивается выражением убежденности, что он умирает за Христа: «Ты ведаешь, Господи, Господи мой! Ты рек к сво-

им апостолам: За имя Мое, Меня ради возложат на вас руки и преданы будете родными и друзьями, и брат брата предаст на смерть».

Пафос Глебовой кончины можно сформулировать в полном согласии с древним агиографом: каждый последователь Христа оставлен в мире на страдание, и всякое безвинное и добровольное принятие страдания на земле совершается во имя Христово. Этот пафос добровольного мученичества — по крайней мере в форме непротивления — торжествует даже у Глеба над его отроческой слабостью.

Нестор сводит к минимуму это проявление человеческой слабости. Он сообщает о плаче, но ничего не говорит о жалобах и мольбах к убийцам. Согласно Нестору, Борис после заутрени и прощания с друзьями просит убийц «свершить волю пославшего их». Даже Глеб у него не проявляет никаких колебаний перед смертью. Нестор пытается создать житийный портрет мучеников, достойных не жалости, а почитания и восхищения. Тем не менее и у него обнажены те же мотивы поведения, хотя и с несколько иными смысловыми акцентами. Очевидно, автор стремится извлечь практический, наглядный урок из подвига страстотерпцев. Он подробно останавливается на идее послушания старшему брату, и благочестие, во имя которого умирают святые, понимается чисто практически. Князья отказываются от борьбы, чтобы не стать причиной гибели своих воинов. «Лучше мне одному умереть, — говорит Борис, — чем многим сим душам». Глеб тоже «избрал умереть одному за всех, а потому распустил их» (дружину).

Но идея жертвенности присутствует и у Нестора. Его Борис — «содельник страстей Христовых», а Глеб в последний час молится: «Некогда Захария, в день сей, был заклан пред алтарем Твоим, так и аз ныне убиваем пред Тобою, Господи мой». И все же в «Сказании» идея жертвенности, отличной от героического мученичества, выступает с особой силой: здесь она очищена от какого бы то ни было практического нравоучения, свободна даже от идеи мужественного исполнения долга, а потому и потребовалось подчеркнуть человеческую слабость страстотерпцев. Между этими двумя пониманиями страстотерпчества Древняя Русь сделала выбор: «Сказание» затмило «Чтение» по популярности.

Многочисленные акафисты, составленные на Руси в честь святых братьев, указывают на те же самые мотивы, хотя они и растворены в торжественной риторике византийского стиля:

«Избегли вы лестной славы жития сего. Возненавидев царствие мира сего и возлюбив чистоту, претерпели вы беззаконную погибель, не сопротивляясь братоубийце... Смерть восприяли ради Непорочного Агнца, Спасителя душ наших, погибшего за нас».

Как ни очевиден евангельский источник этой идеи, — добровольной жертвенной смерти во имя Христово, хотя и не за веру во Христа, — невозможно отыскать ее агиографический образец. У Нестора мы находим, что Борис и Глеб в отрочестве вдохновлялись страданиями мучеников. Составитель «Сказания» упоминает имена свв. Никиты, Вячеслава и Варвары, а Нестор — также св. Евстафия Плакиды. Только история св. Вячеслава, чешского князя X века, убитого старшим братом, напоминает о Киевской трагедии. Нет сомнений, что деяния и гибель этого князя были хорошо известны на Руси. Древний славянский перевод его жития дошел до наших дней. И все же упоминание св. Вячеслава наводит на мысль об одном существенном отличии. Вячеслав — совершенный и несомненный образец святого, даже без насильственной смерти. Легенда о нем — настоящее «житие» в полном смысле слова, повествующее не только о его смерти, но и жизни. Сама же гибель его ни в коем случае не может быть названа добровольной. Когда брат набрасывается на него с мечем, Вячеслав, как истинный воин, обезоруживает его и швыряет на землю, и только сообщники брата, бросившиеся ему на помощь, убивают святого на пороге храма. Это сопоставление подтверждает наше предположение: непротивление злу является национальной русской особенностью, подлинным религиозным открытием новообращенных русских христиан.

Во всемирно-историческом прологе к «Повести временных лет» Нестор вспоминает всю историю спасения человечества, с тем чтобы ввести в Церковь, «в последние дни», русский народ, как «работников одиннадцатого часа». Эти «работники» с поистине детской наивной непосредственностью зачарованы образом Христа и несказанной красотой Его пути. Подобный, хотя и менее яркий, отблеск евангельского света можно раз-

глядеть и в богобоязненных сомнениях князя Владимира относительно права казнить разбойников. Епископ, разрешивший колебания Владимира словами: «Должно тебе казнить воров», едва ли потребовал бы от его сыновей бессмысленной жертвенной смерти. Борис и Глеб совершили то, чего не требовала от них Церковь как живое христианское Предание, ибо к тому времени сама Церковь уже давно заключила соглашение с миром. Но они совершили то, чего ждал от них Хозяин виноградника, и «сняли бесславие с сынов России». Через житие святых страстотерпцев, как и через Евангелия, образ кроткого и страждущего Спасителя проник в сердце русского народа и стал его наисвятейшим духовным сокровищем.

Святые Борис и Глеб создали на Руси особый, хотя и литургически не вполне четкий, чин «страстотерпцев», — парадоксальнейший чин русских святых. К этому чину относятся некоторые жертвы политических преступлений князей или просто погибшие насильственной смертью. В ряду страстотерпцев много детей, среди которых самый известный — угличский царевич Дмитрий XVI века, в почитании которого идея безвинной гибели сливается с идеей непорочности[23]. В большинстве случаев трудно говорить о добровольной смерти, а только о непротивлении ей. Очевидно, непротивление придает насильственной смерти вид добровольной жертвенности и очищает жертву в тех случаях, когда — за исключением убийства детей — естественная чистота отсутствует.

Примечательно, что Русская Церковь, столь почитающая страстотерпцев, не выделяет мучеников среди национальных святых, в отличие от Греческой, а также и Римской Церкви, где мученики всегда выдвигаются на первый план как в церковном, так и в народных культах. Большая часть русских мучеников за веру стерлась в памяти народной. Никто из них не оказался в церковном почитании выше страстотерпцев Бориса и Глеба. Это означает, что Русская Церковь не делает различия между мученичеством за веру Христову и гибелью в подражание Христу, и даже скорее отдает предпочтение последней.

Святые Борис и Глеб сразу же после смерти стали покровителями Руси, небесными заступниками в дни общей опасности, и это почитание сохранилось чуть ли не до самого образования Российской Империи.

Об огромном впечатлении, произведенном на русское общество гибелью князей Бориса и Глеба, — помимо их канонизации и широчайшего распространения их почитания, — свидетельствует следующее. Всякий раз, как летописцы повествуют о политическом убийстве какого-либо князя, перед их взором встают фигуры Бориса и Глеба. Убийство представляется как добровольная жертва, приносимая во искупление грехов.

Добровольный характер смерти порой противоречит реальным обстоятельствам, изложенным тем же автором.

Первым таким случаем явилось убийство князя Ярополка Изяславича в 1086 г. Мотивы преступления и его тайные организаторы остались нераскрытыми: меч убийцы направлен «от дьявола наученья и от злых человек». Князь убит отдыхающим на возу во время боевого похода. Вытащив саблю из раны, Ярополк громко вскричал: «Ох, тот враг меня уловил». Эти слова, кажется, явно указывают, что смерть настигла князя нежданно. Однако в посмертном восхвалении летописец рисует портрет, сближающий его с Борисом:

«Многие беды испытав, без вины изгоняем братьями своими, обидим, разграблен и прочее и смерть горькую приняв, вечной жизни и покоя сподобился. Так был блаженный князь тих, кроток, смирен и братолюбив, десятину давая святой Богородице от всего своего имения во все леты и моляще Бога всегда: Господи, Боже мой! Прими молитву мою и дай мне смерть, якоже двум братьям моим Борису и Глебу, от чужой руки, да омою грехи все кровью своею и избуду суетного сего света и мятежа, сети вражией».

Хотя летописец называет Ярополка блаженным и выражает уверенность в небесном вознаграждении, этот князь, жертва неизвестного врага, никогда не был причтен ко святым. Зато два других князя, павших жертвою бунта или политического заговора, сподобились канонизации. Лишь обстоятельства трагической смерти позволили им занять почетное место в памяти народа.

Князь Игорь Ольгович был убит киевлянами в 1147 г. Это было время острой борьбы за Киевский престол между двумя княжьими родами: Мономаховичами и Ольговичами. Игорь Ольгович был свергнут с киевского стола после двенадцатилетнего княжения. Брошенный в темницу, тяжело больной, он выражает желание постричься в монахи, и, приняв иноческий

обет, оставлен в одном из киевских монастырей. В смутное время киевляне вспомнили о присутствии в городе политического противника и возможного претендента на престол; они собрали народное вече и решили убить Игоря. Толпа ворвалась в монастырь и схватила князя-инока на обедне. Князь Владимир с братом с опасностью для жизни освободили его и укрыли в доме своей матери. Но толпа ворвалась и на княжеский двор и убила Игоря в палатах. Тело убитого было изуродовано: ноги его связали веревкой и труп поволокли в город, а затем бросили обнаженное и окровавленное тело на торжище. Но к этому времени настроение народа начало меняться. Некоторые набожные люди собрали его кровь и куски одежд, очевидно, считая его святым мучеником. Совершившееся чудо утвердило их в этом убеждении. Чтобы показать или объяснить святость убитого, автор вводит в «Ипатьевскую летопись» длинный отрывок, вдохновленный житием святого Бориса:

«И восплакал он и вспомнил все об Иове, и помышлял в сердце своем: „Таких страстей и всякой смерти сподобляются праведные“. Яко святые пророки, апостолы были увенчаны муками и пролили кровь за Господа... и якоже святые праведные цари пролили кровь за народ их, и Господь наш также, Иисус Христос избавил мир от соблазна дьявольского Своей Пречистой Кровью!»

Раскаяние Игоря, его смирение и печаль перед смертью обрисованы столь же ярко, как переживания Бориса и даже с использованием речей этого святого. Апогеем мучений является примирение с мыслью о добровольной смерти:

«Благодарю Тя, Господи мой, яко ты смирил душу мою. Сподобь меня прейти в свет из этого темного, суетного и быстротечного жития... Если ныне убьют меня, мученик буду Богу моему».

Характер Владимирского князя Андрея Боголюбского совсем не соответствовал его стилизации по образцу святых страстотерпцев. Воинственный, энергичный, честолюбивый, он оставил по себе недобрую память как в Новгороде, который он безуспешно осаждал, так и в Киеве, захваченном и опустошенном его дружиной. Но политическая карьера его кончилась ужасной смертью от рук заговорщиков, его собственных слуг, не стерпевших деспотизма князя.

Правда, к чести Андрея следует сказать, что в своих уделах, городах Владимире и Боголюбове, он построил два храма во имя Богоматери, известных своей красотой и богатством убранства. И все же забота о Церкви не могла послужить достаточным основанием для причисления его к лику святых. Только благодаря трагическим обстоятельствам смерти он удостоился причисления к чину «страстотерпцев». Об этом событии повествует если и не очевидец, то современник, вероятно, киевский житель, принявший участие в захоронении князя. Но из его описания ясно, что жалость к беспомощной жертве водила его пером и превращала политическое убийство в мартиролог.

В канун праздника всех апостолов, 29 июня[24], заговорщики, двенадцать человек, ворвались «яко дикие звери» в опочивальню, где спал никем не охраняемый князь Андрей. Даже меч его был заблаговременно выкраден одним из убийц, — «а меч тот принадлежал некогда святому Борису». Тем не менее, когда двери были взломаны, князь все же яростно защищался. Покрытый ранами, он упрекает врагов своих: «О горе вам, нечестивые, что уподобились Горясеру (одному из убийц святого Глеба)... Да отомстит Бог и мой хлеб». Он все еще далек от самопожертвования и всепрощения Бориса. Сочтенный мертвым, он оставлен заговорщиками, которые, однако, возвращаются, заслышав голос Андрея, чтобы завершить кровавое дело. Именно в этот последний момент жизни летописец дает Андрею возможность произнести набожные и смиренные раздумья, скопированные с житий Бориса и Игоря:

«О, Господи, воззри на немощь мою и прозри смирение мое, горькую печаль и мучения... Благодарю Тебя, Господи, что смирил душу мою... И ныне, о Господи, ежели прольют кровь мою, причти меня к хору Твоих святомучеников».

Этот последний шепот умирающего князя, не услышанный никем, кроме Бога, — литературный прием, служащий для превращения жертвы в святого. Этот прием можно было бы счесть условностью, если бы не чистосердечность и искренность повествователя, пораженного ужасом и жалостью и, очевидно, убежденного в святости жертвы. Еще раз подчеркнем, что рассказчик — киевлянин на княжеской службе, и его драматическое повествование включено в киевскую летопись.

У киевского люда не было причин любить погибшего князя. Только его насильственная смерть, особенно впечатлившая драматической обстановкой, послужила причиной посмертного почитания его.

Разумеется, в этом можно усмотреть снижение уровня кенотической святости. Особенно бестактно упоминание «меча святого Бориса», жертвы непротивления, — меча, использованного его потомком в качестве оружия. Но здесь-то и таится самая сердцевина русского религиозного мироощущения. Многие русские святые были признаны блаженными только по единственной причине: насильственной кончине. Среди них находим боярскую жену Юлианию Вяземскую, жертву преследовавшего ее влюбленного князя, молодого приказчика Василия Мангазейского, впоследствии изъятого из церковных святцев, царевича Дмитрия, убийство которого положило конец династии Рюриковичей. В этом чине особенно многочисленны дети, поскольку их естественная чистота подчеркивает очищение кровью. В основе этого почитания лежит, видимо, идея об искуплении и очищении страданием и смертью. С православной точки зрения добровольное, жертвенное непротивление — необходимое условие, чтобы жертва насилия озарилась светом страждущего уничиженного Христа. Во многих случаях, однако, это условие чисто гипотетическое; в случае почитания детей — просто вымышленно. И все же русские держались своего излюбленного представления об освящающей силе страдания. Они творили святых из жалости, явив тем самым, что жалость — один из глубочайших корней религиозной жизни. Последним незаконным побегом этого народного культа страстотерпцев стало посмертное почитание Павла I. Этот император, известный деспотизмом и капризами, если не просто сумасшествием, был убит в 1801 г. придворными при обстоятельствах, несколько напоминающих обстоятельства гибели Андрея Боголюбского. Освобождение от верховного террора радостно приветствовалось всей образованной и политически мыслящей Россией. Но простой люд столицы начал чтить память Павла, молясь у его могилы, как у гробницы святого. Этот местный, не признанный Церковью культ все еще был жив и даже нарастал вплоть до самого кануна русской революции.

Святой Феодосий — последователь Христа уничиженного

Святой Феодосий вместе со своим учителем, св. Антонием, основал знаменитый Печерский, или пещерный, монастырь в Киеве, положив начало уставному монашеству на Руси. Различными оказались посмертные судьбы двух отцов русского иночества. Когда был канонизирован Антоний, остается неизвестным. Поскольку древнее его житие утеряно еще в отдаленные времена, некоторые ученые сомневаются в самом факте его существования. О причинах забвения Антония можно строить только догадки. На огромную несхожесть двух преподобных, даже на некоторую противоположность их духовных путей намекают скудные свидетельства наших источников. Отличен их образ жизни, различны пути их учеников, отличаются даже их политические симпатии в современных им усобных раздорах. «Обыкл един жити, не терпя всякого мятежа и молвы», — говорит Нестор, и как только собираются вокруг него послушники, Антоний поставляет нового игумена заботиться о них, а сам затворяется в пещере, где пребывает до смерти. Он не был ни духовником, за исключением нескольких первых учеников, ни настоятелем братства, и его одинокое аскетическое подвижничество не привлекло большого внимания. Хотя умер он всего лишь за год или два до смерти Феодосия (1074 г.), к этому времени последний был уже единственным «пастырем словесных овец», любимым и почитаемым не только своим многочисленным «стадом», но и всем Киевом, если не всей Русью. Примерно через тридцать лет после смерти он был торжественно канонизирован как третий святой Русской Церкви. Это случилось за десять лет до написания Нестором его биографии, — обширной и богатой по содержанию, — лучшим трудом нашего летописца.

Нет оснований полагать, что предпочтение, отдаваемое Феодосию перед Антонием, — случайно. В лице первого Русь обрела идеал святого — преподобного, которому оставалась верна в течение многих веков. Святой Феодосий — отец русского монашества. Все русские иноки — дети его и несут черты семейного родства. Позже в русском монашестве развились новые тенденции, но образ святого Феодосия не померк. Труд Нестора стал основой русской агиографии, с одной стороны, вдохновляя

и указывая истинно русский путь аскетизма, а с другой — заполняя пробелы биографий. Кто из святых русских игуменов не повторял на смертном одре последних слов Феодосия?

Житие, составленное Нестором, имеет исключительное значение для оценки русского типа аскетизма. Нестор, хотя и был монахом Феодосиева братства, сам не застал его в живых. Однако, придя в монастырь после смерти Феодосия, Нестор обрел богатую и свежую память о нем, незамутненную временем и легендой. Он называет имена некоторых старых монахов, от которых почерпнул сведения для жития. Общее впечатление от его труда, что это — отражение жизни, а не просто литература.

Однако только действительности было недостаточно для создания первого русского жития преподобного. Для этого понадобилась и давно сложившаяся в Греции литературная традиция. Хотя Нестор говорит о себе, что «неучен и бесхитростен», он прекрасно владеет этой традицией. Исследования русских ученых полностью осветили проблему источников Нестора. Теперь можно судить о влиянии на его труд различных образцов. Мы знаем, как он работал; мы знаем, что он пользовался выписками — порой довольно длинными — из греческих житий, известных ему в славянских переводах. Однако лишь в нескольких случаях можно достаточно обоснованно предположить, что литературный образец сказывался на биографической канве жития. По большей части заимствованные отрывки носят орнаментальный характер или указывают на сходство биографий, то есть на жизненное, а не на литературное влияние христианской традиции. Наиболее интересные детали вообще не имеют греческих параллелей: в них следует видеть личный, или национальный, вклад Феодосия в восточную традицию духовной жизни.

Среди греческих житий, влияние которых сказалось на труде Нестора, выделяются жития свв. Антония, Иоанна Златоуста, Феодора Эдесского, Феодора Студита — все жития крайне почитаемые и широко читаемые на Руси. Наиболее сильное влияние все же оказали жития палестинских святых V–V1 веков: Евфимия Великого, Саввы, Феодосия Киновиарха, Иоанна Молчальника — весь житийный круг, принадлежащий перу Кирилла Скифопольского. В основном из житий Евфимия и Саввы Нестор делает длинные и буквальные выписки. Он прямо

связывает киевского святого с Саввой, прозванным «Освященным», особенно в годы ученичества первого у Антония. Этот выбор не был случаен и не определялся личными пристрастиями Нестора. В нем отражается оценка Древней Руси в целом.

При внимательном чтении житий палестинских аскетов, прежде всего египетских и сирийских патериков, поражаешься сродству палестинского идеала религиозной жизни Руси. Именно палестинский аскетизм явился школой русского спасения: от этой ветви восточного монашества пошел русский побег. В древних русских агиографических сборниках жития святых Евфимия и Саввы всегда следуют за житием Антония Великого — основателя египетского монашества. Однако в жизни их влияние было сильнее. Древняя Русь располагала в переводах всем корпусом древних патериков, большим числом аскетических житий и трактатов. Материал для выбора был обширен, и выбор этот был сделан с полной ответственностью.

Аскетические подвиги египетских и сирийских отцов поражают своей суровостью, даром чудотворений и высоко развитыми методами созерцания. Палестинцы намного скромнее и не столь поразительны для стороннего наблюдателя. Но, с другой стороны, они обладают даром, который, по слову Антония Великого, есть первая добродетель монаха: благоразумие, понимаемое как чувство меры, как духовный такт. Палестинские святые не были очевидцами первого героического века монашества. Они следовали древнему опыту, но избегали крайностей. Их идеал, хотя и строгий — шире и достижимее. В нем нет ничего сверхчеловеческого, хотя из жития святого Саввы (по Иоанну Златоусту) Русь заимствовала излюбленное определение святого: «Земной ангел и небесный человек».

Можно говорить о гуманизации аскетического идеала в Палестине и на Руси. Палестинцы никогда не искали и не занимались никакими изощренными подвигами умерщвления плоти. Их аскетизм сводился к воздержанию, посту и бдению, а также физическому труду, относительно которого у египетских отцов было множество сомнений. Жизнь текла в уединенной келейной молитве или в пустыне во время Великого Поста и в разделении духовных плодов братства; литургия и трапеза объединяла иноков по воскресениям. Палестинцы создали «лавру», т. е. полукиновийный, а также и чисто киновийный

устав[25] монашеской жизни. Палестинцы находят время и служить миру. Святой Евфимий обращает в христианство арабское племя; святой Савва строит много xenodochia — богаделен и домов призрения для богомольцев. Оба участвуют в церковной борьбе своего времени, выступая против ересей среди сограждан, а равно и в императорском дворце. Древняя Русь восприняла этот идеал для подражания и обогатила его собственными духовными достижениями.

Чтобы наладить жизнь в Киево-Печерском монастыре, был принят киновийный устав Студийского монастыря в Константинополе, который впоследствии теоретически стал нормой на Руси. Личные связи, поездки и паломничества связывали как Киев, так и Русский Север с Константинополем и Афоном. Тем не менее Древняя Русь обучалась больше не у монахов Афона и студийцев, а у палестинцев.

Влияние палестинского монашества в значительной степени увеличивалось притягательностью Святой Земли для всего христианского мира. Эта притягательность захватила Феодосия в детстве. Увлеченный рассказами паломников, мальчик пытался бежать в Святую Землю, «ее же Господь наш Иисус Христос плотию походи». Позднее, если не в это же самое время, жития палестинских святых наложились в его сознании на вдохновенные повествования Евангелий.

Неудачная попытка бегства Феодосия в Палестину возвращает нас к труду Нестора, где этот эпизод составляет часть более широкой картины юности святого. Это повествование представляет собой самобытное и смелое создание Нестора, не опирающееся на традицию и не нашедшее последователей на Руси. Феодосий — единственный святой Древней Руси, о детстве которого сохранились важные подробности. Свидетельства о юности преподобного вполне надежны, поскольку исходят от матери, принявшей постриг в Киеве вслед за сыном. Свободная от влияния легенды, эта история придает житию Феодосия биографичность, — в большей степени, чем житию любого другого древнерусского святого.

Лейтмотив юности Феодосия — борьба с матерью после религиозного призвания: он подвергается жестокому обращению и трижды убегает из дома. Многие сцены нарисованы поистине мастерски, — особенно эскизный портрет матери с ее страстными переходами от взрывов гнева к нежности, ее мужественной страстью: «телом была крепка и сильна, как муж. Бывало, кто-либо, не видя ее, услышит ее беседующую и возомнит, что слышит мужа». Такие детали не заимствуются из книг. Это — сама жизнь, как и весь рассказ о взаимоотношениях преподобного с матерью. Среди картин детства Феодосия, разумеется, встречаются черты не вполне оригинальные. Когда мы читаем о том, что мальчик, отправляясь ежедневно в церковь, «к детям играющим не приближался и гнушался играм их», то припоминаем, что мы читали об этом в описании детства Антония Великого. Из жития Нестора это презрение к детским забавам проходит через всю русскую агиографию, становясь общим местом, служащим для заполнения житийных пробелов. Тем не менее даже образ мальчика, чурающегося детских игр, вполне соответствует кротости и смиренности Феодосия, с некоторой невинной странностью поведения, слишком четко выписанной, чтобы быть просто вымышленной. Но имеются некоторые детали детства Феодосия, которым нет аналогов в агиографической традиции и которые приобретают значение только в свете его личных устремлений. Эти истории дают ключ к пониманию взрослого человека.

У Нестора читаем: «Одежда его была худа и сплатана». Много раз родители, люди состоятельные, уговаривают его одеться получше и играть с другими детьми; но обычно послушный Феодосий «не слушался уговоров их». Позже, молодым человеком, служа в доме властелина града, он был вынужден надеть «одежду светлу», выданную ему; но он ходит в ней, «как бы некую тяжесть на себе нося», а спустя несколько дней отдает ее нищим. «Худая одежда» Феодосия отличает его также и в годы игуменства; она играет заметную роль в житии и служит поводом для самых ярких сцен, рисующих его смирение. Несмотря на то, что «худая одежда» часто встречается в аскетической литературе, мы не находим ее в описаниях детства святых; кроме того, отношение древних отцов к этому внешнему проявлению смирения далеко не однозначно: многие предостерегают от него, как от своего рода тщеславия.

Феодосий, с детства возлюбив скромную одежду, передал это пристрастие всему русскому монашеству. Однако у него это — только часть жизненной установки. После смерти отца он ча-

сто «вместе со смердами ходил в поле и работал там с великим смирением». В этом социальном уничижении, или опрощении, и только в нем проявляется аскетическая изобретательность русского подвижника. В крестьянской работе ее сына, как позже в его работе просвирником, мать Феодосия с полным правом видела социальное падение, пятно на семейной чести. Святой, однако, хочет быть, «как един из убогих», и увещает мать: «Послушай, мати моя, молю тебя, послушай: Господь Бог и Иисус Христос Сам поубожился и смирился, нам дав образ, да и мы Его ради смиримся». Это добровольное уничижение Феодосия питается живым созерцанием кенозиса Христа, Его «рабского вида и Его страждущего тела». В этой связи вспоминаются попытки бегства Феодосия в Святую Землю, «ее же Господь наш плотию походи». Избрав для себя скромное дело просвирника, он оправдывается перед матерью любовью не к литургии, а к телу Христову. С огромной выразительностью подчеркивает он свое религиозное отношение: «яко Господь сподобил меня содельником плоти Своей быти». Эти черты, не имеющие греческих параллелей, свидетельствуют о глубокой религиозной интуиции Феодосия.

Только однажды в детство Феодосия с его кротким и смиренным трудничеством вторгается суровая форма аскетизма. Это — эпизод с цепями, спрятанными под рубахой святого, которые мать обнаруживает по пятнам крови на одежде. В рассказе Нестора подчеркиваются опять же не цепи, а «худая» одежда. Тем не менее это одна из суровейших форм восточного умерщвления плоти, подсказанная, несомненно, не Евангелием и не палестинскими образцами. Вериги, — хотя они широко известны всему христианскому миру, — свойственны, в основном, сирийскому кругу аскетов. Между веригами мальчика Феодосия и веревками юного Симеона Столпника имеется большое сходство — они пятнами крови выдают игумену его самовольное рвение. В дальнейшем в труде Нестора мы не находим упоминаний о цепях: очевидно, в Киеве преподобный их не носил. Они были лишь временным средством в его борьбе со страстями молодости. Нестор-биограф неоднократно упоминает о телесной силе и крепости святого. Однако он молчаливо обходит плотские соблазны молодого Феодосия, и это целомудренное умолчание становится традицией русской агиографии. Но крепкое тело нуждается в укрощении. Отсюда цепи, опоясывающие Феодосия, — вериги, которые, быть может, против своей воли, он оставил позднейшему русскому подвижничеству.

Третья и последняя попытка Феодосия избавиться от тиранической любви матери приводит его в Киев, к пещере Антония-отшельника. Драматическая беседа с матерью, настигающей его и здесь (этому эпизоду существует множество восточных параллелей), полна жизненной правды. Древние патерики изобилуют примерами суровости юных иноков, отвергающих встречу с матерью, подобно Феодосию. Тем не менее отношение Феодора, послушника Пахомия Египетского, имеет лишь поверхностное сходство с поведением русского Феодосия: оба принуждены своими игуменами изменить решение. Видимое упрямство русского святого, однако, имеет совершенно иное основание: это не суровость, а робость, недостаток уверенности перед лицом мощного деспотизма материнской любви. То, что Феодосий в конце концов уступает уговорам или угрозам матери и соглашается встретиться с ней, типично для него. Он избегает крайностей, но не отличается непреклонностью. Для него норма поведения — подчинение закону любви. По видимости, потерпев поражение в этой борьбе, по сути он — победитель. Действительно, не он возвращается к матери, а она принимает постриг в одном из киевских монастырей.

После этого начинаются годы иноческого подвижничества. О них, об аскетизме Феодосия и о его духовности Нестор пишет отрывочно. Он предпочитает рассказывать, а не описывать. Но, анализируя несвязанные факты, можно составить представление об аскетизме Феодосия.

Наиболее суровый подвиг умерщвления плоти дан в рассказе о первых годах жизни в пещере. Ночами, обнажившись по пояс, святой позволяет оводам и комарам жалить тело, продолжая прясть и распевая псалмы. В этом подвиге он, вероятно, следовал Макарию Египетскому, а его примеру подражали позднее северные русские пустынники. Выражение Нестора, — «в другой раз», — кажется, свидетельствует об однократном поступке. Имевший место в годы юности, этот эпизод можно объяснить как попытку борьбы с плотскими соблазнами. В более поздние годы мы не находим у преподобного стремления к самоистязанию, а только к истощению плоти. Феодосий носит

власяницу, покрытую свитой; он «не прилегает на ребры свои, а спит сидя»; он «не возливает воды на тело свое» — все это восточные уроки аскезы. Черствый хлеб и вареные овощи без масла составляют его пищу, но в трапезной среди братии он всегда весел лицом. Показательно для Феодосия сохранение в тайне его аскетических подвигов. Как прячет он власяницу, так же скрывает он и ночные бдения. Однажды монах, пришедший к келье за благословением преподобного на заутреню, услышал его «молящегося и горько плачущего и бьющего головою о землю». Но заслышав шаги, Феодосий притворяется спящим и отвечает лишь на третий раз, как бы пробудившись ото сна. Относительно скромные аскетические подвиги Феодосия восполняются его непрерывными трудами. Крепкий и сильный телом, как святой Савва, Феодосий работает за себя и за других. При настоятеле Варлааме по ночам он мелет жито для всей братии. Будучи избран игуменом, он всегда готов взяться за топор, чтобы наколоть дров, или натаскать воды из колодца вместо того, чтобы послать кого-либо из свободных братьев. «Аз празден есмь», — говорит он келарю.

Страницы обширного жития Феодосия в основном заполнены его трудами. Но святой сохраняет равновесие духовной жизни, восстанавливая силы в молитве. Молитве, помимо обязательного правила, посвящены его ночи. Преподобный проводит Великий Пост в молитве, обыкновенно удаляясь для этого в пещеру. Из жития, написанного Нестором, нельзя сделать каких-либо выводов о мистическом качестве молитвы Феодосия или о достижении высоких уровней созерцания. Он молится в слезах, «часто приклоняясь к земле». Нередко молитва его возносится о спасении своего «стада». В одинокой пещерной келье его часто донимают бесы. Бесовские наваждения Феодосия по природе — не искушения, а простое запугивание. Древние восточные черты этих видений перемешаны с чисто русскими: «колесницы» с «сопелями» — музыкальным инструментом скоморохов, вызывающих порицание Феодосия. Для поучения братии он сам говорит, что долго был преследуем во время молитв «черным псом». Молитвой и твердостью он достигает полного бесстрашия перед темными силами и освобождает своих учеников от ночных наваждений. Некоторые бесовские соблазны в монастыре принимают типично русскую форму проделок мелких духов, *домовых*, проказничающих в пекарне или на конюшне, «пакости животине творя». Какое бы место ни занимала демонология в труде Нестора, она не придает особой суровости или мрачности духовной борьбе Феодосия.

Для характеристики духовной жизни Феодосия первостепенное значение имеет тот факт, что именно он положил конец пещерной жизни, установленной Антонием. Если игумен Варлаам строит первую деревянную церковь над пещерой, то Феодосий — кельи вокруг нее. Пещера отныне остается для Антония и немногих затворников. Мотивы ухода из пещеры объясняются словами: «и увидел он место печально и тесно». От тесноты пещер можно было бы избавиться, расширив их, но, очевидно, скорбность пещерного монастыря не отвечала Феодосиевому идеалу общежительной обители. Отстроив монастырь, он сразу же посылает одного из иноков в Константинополь за студийским уставом. Он жертвует безмолвием и созерцанием ради трудовой и братской жизни. Верный палестинскому духу, преподобный стремится к гармонии между деятельной и созерцательной жизнью.

В эту классическую гармонию восточного монашества Феодосий вносит личную ноту. Почти на каждой странице Нестор подчеркивает «смиренномыслие и послушание», «смирение и кротость» Феодосия. Несмотря на всю духовную мудрость Феодосия, Нестор указывает на некоторую «простоту» его ума. Худая одежда, которую он не оставляет и будучи игуменом, вызывает насмешки невежд. Подобная история уже встречалась в восточных патериках, что, однако, не умаляет ее достоверности. Однажды киевский князь посылает телегу, чтобы отвезти Феодосия в монастырь[26]. Возница, не признав игумена и по одежде приняв за одного из «черноризцев», заставляет его сойти с телеги и сесть на лошадь. Социальное самоуничижение, или опрощение, приближающееся к «святой глупости»[27], с самого детства остается наиболее личной и в то же время отличительной национальной чертой характера преподобного.

Избранный настоятелем монастыря, Феодосий не изменяет своего нрава: «он никогда не бывал раздражен или гневлив, но всегда милосерд и тих». Но при всей кротости и покорности, он не уклоняется от учительного долга. Нестор приводит несколько отрывков из его проповедей. В древних рукописях

сохранилось также несколько коротких поучений Феодосия. В них наблюдается полное соответствие формы и содержания, а также искренняя теплота чувств; эти поучения мы рассмотрим ниже. Однако в рассказе Нестора содержится больше личного материала.

Приняв студийский устав, Феодосий пытается придерживаться его во всех мелочах повседневной жизни. С тем же уставом связаны истории о ночных обходах игумена, характерные для древнерусских монастырей. Услышав, что в кельях иноков идут разговоры после вечерни, игумен стучит в дверь; но только поутру, призвав провинившихся, старается отдаленными «притчами» побудить их к раскаянию. Несомненно, он понимал необходимость дисциплины: «и ходяща же руки держите скрестив на груди». Он стремится к тому, чтобы все в монастыре совершалось по уставу и благочинно. И все же, хотя святой советует «не расслабляться, а быть крепкими», он не склонен прибегать к наказанию. Удивительно снисхождение преподобного к беглецам из его стада. Он скорбит о них, а по возвращении радостно принимает. Одного из братии, «часто бегаше из монастыря», каждый раз, когда он возвращался, радостно встречали. Единственная область, где проявляется строгость игумена, — хозяйственная жизнь монастыря.

От некоего Феодора-келаря Нестор слышал множество историй о том, как святой игумен верой спасал монастырь в минуты нужды. Помимо случаев ясновидения, чудеса игумена — единственные чудеса Феодосия; при жизни его не было случаев исцеления. Восточная агиография изобилует примерами такого рода. Палестинское житие другого великого Феодосия (Киновиарха)[28] состоит в основном из описаний чудесного наполнения погребов и келарни. Большинство таких чудес происходит в Печерском монастыре естественным образом: то какой-нибудь боярин, а то неизвестный благодетель посылает в лавру подводы хлеба или вина в тот самый день, когда повар отчаивается изготовить трапезу или не находит вина для литургии. Но через все чудеса преподобного проходит общая черта: запрет святого «заботиться о завтрашнем дне» и его щедрая благотворительность, заставляющая отдать все монастырское вино священнику бедного храма для святой литургии. Эта черта деятельности Феодосия находится в противоречии с хозяйственной рачительностью и осмотрительностью многих более поздних русских монастырей. Из Несторова жития очевидно, что Киево-Печерский монастырь существовал в основном за счет милостыни.

Более всего преподобный печется об уставной бедности, отбирая у иноков всякую одежду или пищу сверх уставной и сжигая в печи, как «вражью часть». «Не иметь упования в имении» — его принцип хозяйствования, хотя благодаря усердию доброхотов монастырь скапливает владения. Когда однажды слишком предусмотрительный келарь отложил на завтра «хлебцы зело чисты», которые преподобный приказал подать братии в день святого Димитрия, Феодосий повелел выбросить в реку весь остаток. Он всегда поступает так, когда что-либо «совершается без благословления». Кроткий и снисходительный игумен становится непреклонен, сталкиваясь с непослушанием, продиктованным материальным расчетом. Следует отметить, что даже в этих случаях он не наказывает провинившегося, а уничтожает вещи, оскверненные бесовской прелестью стяжания и своеволия.

Феодосий неизменно кроток со всеми. Таков же он и с разбойниками, пытающимися ограбить обитель, таков же — и с грешными и слабыми среди братии. Не особенно удивляет поэтому в рассказе Нестора, что Феодосий часто «слышал порицание и ропот учеников своих». Этим же объясняется, почему после смерти Феодосия строгость уставной жизни в обители оказалась недолговечной и почему традиция начала XIII века не сохранила памяти о киновийной жизни.

Игумен Феодосий не только не изолирует своей обители от мира, но, напротив, старается укрепить связи с мирским обществом. В этом состоял его завет русскому монашеству. Само расположение обители на окраине Киева предопределило его общественное служение.

Живя милостыней, монастырь щедро отдает от своих избытков. Близ монастыря Феодосий строит дом для «нищих, слепых, хромых и трудоватых (больных)» с церковью во имя святого первомученика Стефана; десятая часть всех монастырских доходов идет на содержание этой богадельни. Каждую субботу Феодосий посылает воз хлеба заключенным киевских тюрем. Одно из его слов, «О терпении и любви», написано как увеща-

ние ропчущим на его чрезмерную благотворительность: «Лепо бо бяше нам от трудов своих кормить убогих и странных, а не праздными пребывать, преходя из келии в келию».

Преподобный Феодосий был духовником многочисленных мирян. К нему приходили исповедоваться князья и бояре. После смерти святого его место среди киевской знати занял игумен Стефан. Таким образом, преподобный Феодосий явился зачинателем долговременной традиции: в Древней Руси миряне избирали своими духовными, или «покаяльными», отцами преимущественно монахов. Духовничество было одним из мощнейших средств морального воздействия на светское общество.

Но Феодосий не только встречает мир у ворот своей обители: он сам идет в мир. Мы видим его в Киеве, за княжеским столом, в гостях у бояр. Он умеет сочетать свои посещения с кроткими поучениями. Все на Руси помнили его укоризненный вздох в княжеских хоромах, когда он слушал игру скоморохов: «То будет ли сице, князь, на оном свете?»

Кроткий наставник становится строгим и твердым, когда дело касается борьбы за поруганную правду. Последний эпизод жития повествует о защите обиженной вдовы незадолго перед смертью святого. Однажды эта вдова, увидев игумена работающим на постройке новой церкви, не узнала его в убогой одежде и обратилась к нему:

«Черноризец, скажи мне, аще дома есть игумен ваш?» — «Что требуешь от него, яко то человек есть грешен?» «Аще грешен есть, не вемь, токмо се вемь, яко многих избавил от печали и напасти, и сего ради и я пришла, яко и мне поможет, ибо обижена без правды от судии».

Феодосий отправляется к судье побеседовать и восстанавливает попранную справедливость. «Отец наш Феодосий многим заступник был пред судьями и князьями, избавляя людей, ибо не смел никто ослушаться его».

Служение правде вовлекает преподобного в столкновения не только с судьями, но и с князьями. Его борьба с князем Святославом, описанная в житии, завершает портрет преподобного и в то же время проливает свет на взаимоотношения между Церковью и государством в домонгольской Руси. Сыновья Ярослава, Святослав и Всеволод, согнали старшего брата Изяслава с Киевского престола. Овладев Киевом, Святослав приглашает

Феодосия на пиршество. Святой твердо отвечает: «Не пойду на трапезу Вельзавелину и не причащусь брашна того, исполнена суща крови и убийства». С этого дня Феодосий не прекращает обличать Святослава, узурпировавшего великокняжеский киевский стол, «яко неправедно сотворил и не по закону сел на столе». В этом же духе он пишет ему послания, из которых Нестор припоминает одну «епистолию велику зело», содержащую следующие слова: «Глас крови брата твоего вопиет на тя Богу, яко Авелева на Каина». Это послание, наконец, вывело князя из терпения, и прошел слух, что Феодосию грозит заточение. Он рад пострадать за правду и удваивает свои обличения, «жаждуя зело быть в заточении». Но Святослав не осмеливается поднять руку на святого; бояре и иноки умоляют преподобного прекратить раздор с князем, и он, видя тщетность словесных увещаний, меняет тактику: теперь он не укоряет князя, а умоляет его вернуть престол брату. Святослав приезжает сам в монастырь для примирения, выказывая немалое смирение. Феодосий объясняет князю мотивы своего поведения: «Что бо, благый владыко, успеет гнев наш на державу твою? Но се нам подобает обличать и глаголить вам на спасение души. И вам лепо есть послушати того». В дальнейшем, несмотря на тщету своих попыток, Феодосий неоднократно напоминает князю о необходимости примирения с братом. Во время ектеньи в монастыре он поминает законного изгнанного князя; наконец, уступая настоятельным просьбам братии, соглашается поминать также и Святослава, но только после старшего брата.

Очевидно, святой не считал мирские и политические дела не относящимися к духовной сфере. Ратуя за справедливость, он готов идти в заточение и на смерть. Однако он не непреклонен и, в конечном счете, подчиняет закон правды закону любви и жизненной целесообразности. Он полагает, что его долг поучать князей, а их — слушать его слово. Но он обращается к ним не как власть имущий, а как посланник кроткой силы Христовой.

Таков Феодосий, далекий от радикализма и односторонности; порой он даже непоследователен, но живет совершенной христианской жизнью. Образ Христа порою сияет из глубин его сердца, служа евангельской мерой внешним поступкам и добродетелям. Он остался в истории русской религиозной

жизни учителем духовной гармонии, допускающим нарушение мерности лишь в одном случае, когда оно продиктовано смиренной «простотой», берущей свое начало в евангельском образе уничиженного Христа.

Чтение немногих достоверных поучений Феодосия подтверждает общее впечатление от его жития, хотя он — мастер не слов, но дел. Его «слова» также изобилуют цитатами из Священного Писания, как труды Кирилла и Илариона, но с одной лишь разницей. Все цитаты Феодосия, за немногим исключением, взяты им из Нового Завета. Евангелие — основной источник его вдохновения. Прочувствованными и трогательными словами говорит он о Христовой любви и Его добровольном подвиге, даровавшем нам спасение:

«Не сердце ли в нас горит и то вся слыша?... Что бо добро сотворили Ему, да нас избрал, извел нас от маловременного жития сего? Не все ли мы уклонились и неспособны работать Ему?... И Он не презрел нас, в толицем зле сущим, не возгнушался естества нашего, и восприняв рабий образ, уподобился нам» (Филипп 11, 7).

И в другом месте:

Он «нас взыскал и обрел, и на раме понес, и одесную Отца посадил: то како несть милостив и человеколюбив? Не мы взыскали Его, но Он нас... Никто не извергнут от любви Христовой и то образ нам. И не себя ради сниде Слово Божие на землю, но всех ради, и за всех пострадати смерть восприят».

В видении св. Петру (Деян., 10) Господь открывает, что для Него нет ничего нечистого; а потому и мы не должны быть пристрастны в любви.

Отличие этой христологии от христологии византинистов очевидно, даже с учетом преобладания практического христианства у Феодосия и литургического у Кирилла. Религиозное вдохновение Феодосия питается в основном созерцанием человеческой природы Христа (у Кирилла — божественной), Его сошествия на землю (а не его вознесения, как у Кирилла). В свете этой христологии духовность Феодосия с полным правом можно назвать «кенотической», пользуясь словами апостола Павла о «кенозисе», или «уничижении», Христа. Феодосий цитирует Послание Филиппийцам. Его слова, обращенные к матери, о Христе, который «поубожился нас ради», также взяты

из послания апостола Павла (2 Кор. 8, 9). Разумеется, последней цитатой еще до Феодосия пользовались многие греческие отцы, например Григорий Богослов в Слове 1, 5. Феодосий мог также слышать эти слова во время древнего обряда «пострижения». Но это не умаляет новизны и творческого характера его религиозности.

Феодосий обрел кенотическую идею почти забытой в обширном и сложном целом Церковного Предания. Но она стала стержнем его духовной жизни. В этом у него не было учителей. Во всяком случае, не Антоний познакомил его с евангельским уничижением. Напротив, Феодосию, быть может, пришлось отстаивать свой жизненный идеал перед наставником, как раньше он отстаивал свое призвание перед матерью.

Феодосий принадлежал к новообращенному народу, едва ли не ко второму поколению христиан на Руси. Борис и Глеб были из самого первого. Духовная юность русского христианства стала для них не препятствием, а огромным преимуществом. Древняя и окостеневшая византийская традиция едва лишь коснулась русской религиозности. Потрясение от знакомства с Евангелием было более непосредственным и всеохватывающим: оно навсегда определило отношение Руси к христианству.

У Феодосия кенотическая идея находит практическое выражение в трех христианских добродетелях: бедности, смирении и любви, воспринимаемых в целокупном единстве. Бедность и смирение, или послушание, присущи монашеству с самого его зарождения. Однако у Феодосия эти добродетели приобретают иное звучание. Они служат не только аскетическими средствами формирования христианской личности. Они, скорее, являются целью сами по себе, выражая различные ипостаси одной и той же личности: воплощенного Христа и Его совершенного ученика. Послушание — это не столько средство преодоления своеволия и формирования иной, высшей личности. Это — прямой путь ко Христу. Говоря о Феодосии, лучше пользоваться не термином «послушание», а — «смирение». Всю свою жизнь он был крайне «непослушным». Но даже в непослушании оставался смиренным. Для него любовь не является последней и труднейшей ступенью совершенства, как у большинства греческих аскетических писателей. Она — простое, непосредственное и самоочевидное следствие Христовой любви к человеку. Любовь к ближнему

не нуждается в оправдании, как если бы она была некоей изменой Богу. Действительно, Феодосий, кажется, не знает Эроса в смысле страстной и мистической любви к Богу как к небесной Красоте. Agape остается для него единственным видом христианской любви. Именно поэтому в нем нет ничего мистического. Созерцание не было его призванием. Когда Нестор говорит о его тайных молитвах, это не молчаливые созерцательные состояния, а громкие восклицания со слезами и выразительной жестикуляцией. В терминах католического богословия — oratio jaculatoria, выражение раскаяния, а не блаженное созерцание. И в этом смысле Феодосий — выразитель духа Древней Руси. Мистицизм — редкий цветок на русской почве. Этим, возможно, объясняется и некоторая ограниченность Феодосия. Особого внимания заслуживает то, как Феодосий в детстве говорит о своей любви ко Христу: евхаристический хлеб и Палестина свидетельствуют не только о Христе, а прежде всего — о теле Христовом. Религиозность Феодосия — это не разновидность спиритуализма, как не стала им и русская религиозность в целом. Разрыв между двумя мирами — это не пропасть между плотью и духом, — как в платоновском мистицизме, — а между падшей и преображенной, или обо́женной, плотью.

Это отсутствие Эроса, как в мистическом, так и в эстетическом смысле, составляет основное различие между Феодосием и Франциском Ассизским. Однако из западных святых умбрийский бедняк ближе всего к русскому проповеднику бедности и смиренной любви. Феодосий, правда, скромнее и сдержаннее. Он сторонится внешних проявлений внутренней жизни. В этом он также типичен для Руси. Он не ищет новых форм для евангельского идеала, открывшегося его интуиции. Он скромно пытается реализовать его в традиционных формах монашества. Если это ему не удалось, то не удалось и святому Франциску, но оба они величественны в своем поражении.

Примечательно, что Феодосий предшествует святому Франциску чуть ли не на полтора столетия. В западном католическом мире возрождение евангельского образа Христа стало великим открытием XII века. Святой Франциск замыкает это движение, он — не предтеча, а завершитель. Русский святой, в одиночестве, не опираясь на Предание, выступает зачинателем традиции: он не подражатель, а основатель.

Объединяя преподобного Феодосия со святыми князьями Борисом и Глебом в главе, посвященной русскому кенотизму, мы не искажаем индивидуальности их путей. Страстотерпчество князей, в сущности, выражение того же самого кенотического «следования Христу» (Восточная Церковь не любит говорить о «подражании» Христу). Свв. Борис и Глеб последовали Христу в своей жертвенной смерти — вершине Его кенозиса, как Феодосий следовал Его бедности и уничижению. Смирение и любовь, хотя и не бедность, присутствуют также в мученичестве князей. Мы видели их красноречивое выражение. Смирение и самопожертвование составляют самую суть поступков святого Бориса. Смерть его — не завершение борьбы или мужественного сопротивления. Со стороны она может показаться проявлением слабости, как «юродством» может показаться «убожение» Феодосия.

Слабый и недалекий — таков Христос уничиженный в глазах Ницше, как и в глазах древнего языческого мира. Полуязыческие христианские общества, такие как Византия или средневековый Запад, со страхом и недоумением отвернулись от лика уничиженного Господа. Для целого тысячелетия типично то, что Григорий Турский в VI веке сообщает об одном из современных ему епископов, который приказал прикрыть покрывалом образ обнаженного Христа, распятого на кресте. В этом свете еще более удивительно и полно значения великое открытие первого поколения русских христиан: уничиженного Христа русских святых.

V. Аскетические идеалы

Проповеди Феодосия

Для создания монашеской общины как фундамента одного только образа уничиженного Христа недостаточно. В нем содержатся элементы, могущие оказать разрушительное влияние на социальную организацию: смиренному и «простому» умом руководителю недостает авторитета для управления большой общиной. Это возможно лишь в узком кругу учеников. Феодосий, ощущая необходимость строгого порядка, вооружился Студийским уставом и всерьез, хотя и безуспешно пытался подчинить ему свою недисциплинированную семью. Насколько можно судить, не существовало никакого духовного родства между воинствующим зилотом Феодором, автором знаменитого устава, и кротким киевским наместником. Тем не менее Феодосий приложил огромные усилия, чтобы подчинить себя и свою общину греческим канонам.

Об этих усилиях свидетельствуют и его проповеди, соединяющие в себе возвышенную приверженность христоцентризму и благочестие с практическими каждодневными назиданиями. Его основные богословские предпосылки уже были указаны; их применение к монашескому житию проистекает просто и непосредственно. Христос избрал нас, погибавших под тяжестью своих грехов; Он уже спас нас безо всяких наших заслуг. «Сколько любви Его излилось на нас недостойных!» Нам остается только ответить на Божественную любовь любовью. Согласно Евангелию, мы должны оставить все и следовать за Христом. Любя Его, мы обязаны соблюдать Его заповеди. Но Его заповеди — те же проявления любви. Исполняя их,

мы, по слову Его, можем прославить Его Отца (Иоан. 15, 8). «Кто не удивится, возлюбленные, как Бог прославляется делами нашими?» В этом душевном состоянии нет места печали и унынию. Мы призваны радоваться и благодарить Господа. Преисполненные радости, мы идем в храм, чтобы молиться. Эта духовная радость, однако, не исключает духа покаяния, оплакивания своих грехов.

Христианская любовь не знает границ и требует активных дел для облегчения страданий. Настаивая на непрестанной молитве «за весь мир», Феодосий первым долгом монаха полагал помощь «убогим». Он далек от избранного им образца — автора Студийского устава, писавшего в назидание будущему игумену: «Не должно тебе раздирать душу и сердце в заботе о чужих, но только о тех, кого Бог вручил тебе, а я передал — духовных детях и братии. Не смей посягать на имение монастырское для ближних по крови, или для родственников, друзей и сотоварищей... ибо ты не от мира сего и не должно тебе болеть за долю тех, кто в сем мире».

Не таков Феодосий: опираясь на Божественный, а не на человеческий авторитет, он неожиданно говорит властно, преподавая наставления о милосердии:

«Ныне же я, недостойный, по завету благого Владыки, се вещая вам: прилично было бы нам от трудов своих кормить убогих и странных, а не оставаться в праздности, не переходить из келии в келию. Вы слышали слова Павла: „Ни у кого я не ел хлеба даром, но занимался трудом и работою ночь и день, чтобы не обременить кого из вас“ (2 Фес. 3, 8); и еще: „Праздный да не ест“ (2 Фес. 3, 10). А мы ничего такого не совершили. И если бы не постигла нас благодать Божия и не кормила нас чрез боголюбивых людей, что сделали бы мы, смотря на свои труды?»

Проповедник отвергает аргументы в защиту молитвы как особого призвания, о пользе духовного разделения труда, столь естественно принятого как на Востоке, так и на Западе. «За наши молитвы, посты и бдения приносят вам все, и за всякого приносящего многажды повергаемся (в молитве)». Феодосий не хочет слышать об этой удобной теории и отвечает на нее притчей о десяти девах в толковании Иоанна Златоуста, принятом Греческой Церковью:

«Почему они названы неразумными? Ибо сохранили печать девства нетронутой, изнурили плоть постом, бдением и молитвой, но не принесли масла милостыни в светильниках своих душ и потому изгнаны были из чертога (Мф. 25, 1–13)». Очевидно, эти идеалы были слишком высоки для большинства духовных чад Феодосия. Его проповеди свидетельствуют о глубоком и горьком разочаровании: «Сколько лет прошло, и никто из вас не пришел ко мне и не спросил: как мне спастись?» Леность и заботы о временных благах — пище, отдыхе, одежде — занимают их умы. Это вынуждает наставника опускаться с духовных высот и настаивать на соблюдении более скромной добродетели, которой им явно не хватает больше всего. Это — терпение. Суть аскетизма заключается в нем.

«Вспомним первый наш вход, каковы были мы, когда пришли к дверям монастырским. Не все ли мы обещались терпеть: и поношения, и укоры, и изгнания?... Вспомним..., что мы призывали во свидетели Самого Владыку и Бога, говоря: вот Христос здесь невидимо стоит.

Память о святых, мучениках, Иове должна укреплять наш дух. Мы воины Христовы: мы не должны спать, когда воззовет труба. Терпение — оборотная сторона христианской надежды. Велика наша награда, она не похожа на награды воинов мира сего».

Но духовное воинство не слышит трубы, а точнее, колокола, будящего их рано утром и зовущего на заутреню. И Феодосий опускается еще на одну ступеньку; он излагает элементарные правила поведения: как должно подниматься с первым колоколом, как входить в храм и как в нем стоять, не прислоняясь к стенам и колоннам, как приветствовать друг друга низкими поклонами или как держать руки скрещенными на груди. Здесь мы впервые сталкиваемся с характерной чертой русского благочестия: с внешними, телесными его проявлениями. Но следует быть осторожным: нельзя принимать Феодосия за приверженца ритуализма. Горький педагогический опыт заставил его опуститься до таких увещеваний. Тем, кому духовные высоты не под силу или даются слишком тяжело, следует начинать с телесных действий, находящихся под непосредственным контролем воли. Наставника волнует чрезвычайно опасная ситуация и его собственная страшная ответственность.

Но даже и в этом в нем нет ничего от педанта, школьного учителя, неуклонно соблюдающего установленные правила. Его слова, преисполненные горечи, — это только духовный призыв, а не суровый окрик начальствующего, это смиренный и тревожный голос сокрушающегося отца: «И аще бы возможно во вся дни глаголал бых, и со слезами моляся, и к коленам вашим припадая, дабы ни един из нас не оставил годины молитвенные».

В своих поучениях монахам Феодосий дает образец русского кенотического идеала, отчаянно борясь за его социальное воплощение. Нетрудно представить себе, что кенотизм не был единственной основой монашеской или аскетической жизни. Основания монашества на Востоке или в Греции были совсем иные. Поскольку русское монашество было лишь ветвью греческого, оно должно было по крайней мере стараться сообразовываться с ним. Даже Феодосий искал греческую модель в Студийском уставе. В других русских монастырях, основатели которых не были столь исключительными личностями, греческое влияние, возможно, сказывалось сильнее и простиралось не только на внешние правила, но и на духовные основы.

К сожалению, мы располагаем лишь несколькими оригинальными русскими произведениями этого периода, имеющими отношение к аскетике. Древняя Русь обладала богатой библиотекой переводов восточных и греческих отцов. Среди аскетических трактатов наибольшее влияние имели, вероятно, труды св. Василия Великого и «Лествица» св. Иоанна Синайского, прозванного Лествичником. Оба труда рекомендовались Феодором Студитом в его «Завещании». До самого недавнего времени «Лествица» оставалась самой читаемой и почитаемой в России книгой о духовной жизни. Однако пользоваться греческими трудами для изучения русского аскетизма неправомерно, так как до сих пор неясно, насколько они были усвоены и вошли в русскую плоть и кровь. Если же ограничиваться русской литературой, то здесь исследователь находит, помимо проповедей Феодосия, только одного теоретика и один агиографический труд. Этот единственный теоретик — наш старый знакомый Кирилл Туровский, а агиографический труд — «Киево-Печерский патерик».

Аскетические труды Кирилла Туровского

Среди подлинных творений Туровского епископа три сочинения дидактического характера, развивающие его аскетические идеи; два из них имеют непосредственное отношение к монашескому призванию, о чем говорят их названия: «Сказание о черноризническом чине» и «Слово к Василию игумену, о мирском чине и о монашеском чине, и о душе, и о покаянии»; третий посвящен более общим этическим проблемам и называется «Притча о человеческой душе и теле». Все три произведения написаны в той же самой аллегорической манере, что и его проповеди, отсюда и использование в названиях слова «притча». Первое сочинение — это экскурс в Ветхий Завет в поисках корней христианского монашества; второе — буддийское сказание, сохранившееся в христианизированном «Житии св. Варлаама и Иоасафа». В третьем сочинении, так же, как в случае с индийской повестью, используется хорошо известная в средневековых литературах Запада и Востока притча о слепом и хромом. Довольно любопытно, что Кирилл ищет корни монашества в иудаизме и индуизме, минуя Евангелия, которые для Феодосия были единственным источником. Правда, Кирилл, как мы видели, принимает индийскую притчу за главу из Евангелия от Матфея, выдавая тем самым отсутствие понимания стиля и духа Нового Завета.

Идея следования Христу не чужда Кириллу. В одном месте он даже выражает ее явно: «Ты же послушай Христа единого заповедь и житие, иже от рождества и до распятия досады и клеветы, поношения и раны тебе ради претерпе». Но мотив следования Христу имеет для Кирилла второстепенное значение. Перечисляя побудительные причины для выбора монашеской жизни, он совсем не упоминает причину христологическую: «...или обещанная ти царства желая, или диавола греховныя работы не терпя, или житийския печали не любя... или женою и детми смущаем...» Все эти мотивы для него являются законными и, очевидно, исчерпывающими.

Самый серьезный мотив — это зло мира сего и практическая невозможность спастись, живя в мире. Как говорит апостол Иоанн[29]: «Весь мир лежит во зле». Все мирские занятия изначально заражены грехом: «Всяка власть к греху причтена есть. Торгующим убо, егда купля сдеется, ту и грех свершится и иныя вся житейския веще. В нищете же и богатстве, семье и доме спону (препятствие) имут к спасению».

Здесь Кирилл-аскет приходит в резкое противоречие с Кириллом-проповедником. В своих проповедях, обращенных к мирянам, он подчеркивал, что князьям и богатым открыты легкие пути к спасению. В проповедях он не делает различия между богатыми и бедными. Это противоречие характерно не только для Кирилла; оно является фундаментальным противоречием, присущим византийскому пониманию христианства, противоречием между Церковью пустыни и Церковью империи. Для радикальных аскетов, приверженцев пустыни, весь секулярный мир обречен на погибель. Для оптимистически настроенных представителей имперской Церкви сама эта Церковь уже является Царством Небесным на земле. Это противопоставление выражено Кириллом в образе, взятом из Соломоновой «Песни песней»:

«Черна и красива царская дочь» (1, 5): черна — благодаря миноправительной власти; прекрасна — благодаря монашеской мантии.

Если в мире нет ничего, кроме греха, то монашеская жизнь — не просто одно из христианских призваний среди множества, а единственно возможное. Каждый христианин обязан нести иго Господне, т. е. должен взять на себя монашеские обеты. Если Кирилл не говорит прямо об осуждении, ожидающем всех мирян (он называет их греческим словом «космики»), то эта идея подразумевается в следующем толковании молитвы Христа об учениках в Евангелии от Иоанна (17, 9): «Иисус Христос, безмездно спасающий монашеский чин, Сам молится за нас, говоря: „Отче Святый, не о всем мире молю, но только о них“».

Согласно Кириллу, обращение начинается с «печали ума» и с «памяти смерти»; это скорее индуистский, чем греческий мотив мирового пессимизма. «Печаль» приводит человека к воротам монастыря, для памяти о смерти, которая не покинет его и здесь, Кирилл пользуется образом неразлучной жены, «поющей ему сладкую песнь». «Сладкую», так как в мире ином праведника ожидает радость.

Жизнь в монастыре означает «посты, молитвы, слезы, воздержание и телесную чистоту». Однако борьба против телесных страстей имеет второстепенное значение. Правда, дух легче и живее воспринимает добродетели, плоть же слаба — поразительно, насколько ничтожны обвинения Кирилла против плоти. В своем толковании притчи «О слепом и хромом» он занимает нейтральную позицию в борьбе между душой и телом. Слепой — это душа человеческая, а хромой — тело. Оба они, объединив свои слабые силы, совершают грех, ограбив сад Господень. Тщетно пытаются свалить вину друг на друга. Господь осуждает обоих, и после воскресения тела они заплатят общую дань своими страданиями.

Поэтому вполне последовательно Кирилл не призывает к телесному аскетизму. Он никогда не требует больше обычного — достаточно обязательного поста. Он заходит столь далеко, что называет монашескую жизнь легкой в сравнении с Эдемом; он определяет ее как отсутствие труда: «Нетрудный хлеб, яко манну, от келареву руку принимая, питайся».

Эта физическая легкость монастырской жизни весьма обманчива, поскольку влечет за собой более суровые требования к духу: полное самопожертвование, отказ от собственного «я», которое является корнем всех грехов. Монах приносит себя в жертву, подобно тому, как, согласно Ветхому Завету, приносили в жертву Богу агнцев в пустыне при ее переходе. Это умерщвление, наиболее болезненное, происходит при посредничестве человека — игумена и старца (духовного отца). «Отдайся ему, как Халев Иисусу[30]; отсеки свою волю». Кирилл грозен и красноречив, когда говорит о послушании, являющемся для него высшей монашеской добродетелью:

«Свеща ли еси, токмо до церковной двери в своей воли буди, и о том не расмотряй, како и чим тя потваряет. Риза ли еси, до приемлющаго тя в руку знай себе; ктому не помысли, аще и на онучи растеган будеши. Точию до монастыря имей свою волю. По восприятии же образа, всего себя поверзи в покорение, ни мала своевольства утаи в сердце своем, да не умреши душею, аки Анания[31]».

Послушание — добродетель настолько высокая, что делает монахов подобными ангелам: «Вся служба ангельская и монашеская едино есть»; так как и те, и другие отказались от своей воли.

Феодосий тоже пытался включить послушание в монастырский устав. Но для него главной добродетелью было смирение, а послушание — лишь его внешнее и социальное проявление. Эти две добродетели тесно связаны между собой во всех аскетических правилах для монахов. Но важно различать, в чем основной акцент. Смирение — это специфически христианский идеал, отражение кенотического образа Христа. Послушание встречалось и у язычников — у спартанцев, римлян, стоиков. В качестве аскетического инструмента оно является средством для отсечения своей воли, в то время как смирение направлено на преображение сердца. У Кирилла Туровского нет сомнений относительно понимания религиозной функции послушания: прежде всего это разрушение греховного «я». Что касается смирения, то он едва упоминает о нем. Он усматривает даже преимущество в монашеском чине, потому что «мирские вельможи преклоняют головы свои перед монахами, как пред святыми Божьими». Подобное понимание весьма далеко от кенотического идеала монашества.

То, что непослушание есть сущность первородного греха, является общим учением Церкви. Но Кирилл в своем свободном аллегорическом толковании Книги Бытия выражает это понимание еще более решительно, рассматривая плод древа познания как духовное благо само по себе. Греховность поступка Адама заключалась в своевольном служении Высшему: «Древо же познания добра и зла — это познанный грех разума и добровольное действие в угождение Богу». Согласно его апокрифическому толкованию, Адам был помещен Богом не в Раю, а в Едеме. «Рай — место святое, как в церкви алтарь». Но Адам, «до повеления Бога на святое дерзнув, из Едема прошел в Рай». Такое понимание, по-видимому, исключает из христианской жизни мистицизм как дерзкое нарушение установленных границ.

И в самом деле, Кирилл считает, что монаху достаточно немного духовной радости. Весьма примечательно его отношение к Святой Евхаристии. В одной из его восточных притч Христос предлагает монаху чашу с вином, но монах отказывается от нее: совесть удерживает его. «Ниже распнем Христа недостойне приступающе к причастию...» Это предостережение не уравновешивается каким-либо призывом к евхаристической чаше.

Вместо радости, духовной атмосферой, которая окружает монаха, является страх. Кирилл рисует эту атмосферу, используя свои лучшие аллегории, почерпнутые из Ветхого Завета. Он говорит: «Вы окружили себя более, чем гора Синай, огнем страха Божия», принимая монашеские обеты, «так дымитесь жё, подобно этой горе, воздыхая о своих грехах... Этим страхом, говорит пророк, движется земля, расседаются камни, животные трепещут, горы дымятся, светила раболепно служат». Кирилл не скупится на угрозы ада; он умеет описать в деталях мучения будущей жизни, ожидающие монаха в случае впадения его в «слабость». Вся монашеская жизнь состоит из послушания, терпения и подвижничества и лишь слегка озаряется трансцендентной надеждой, которую дарует смерть.

Трансцендентность Бога настолько возвышена для Кирилла, что для него оскорбительна мысль о том, что человек создан по образу Божьему. «Никакого подобия Божьего человек иметь не может». Встречаясь с библейским учением об образе Божьем в человеке, он уклоняется от непосредственного толкования, но подчеркивает опасности его неправильного, еретического использования сектой антропоморфистов. Несомненно, Кирилл был достаточно глубоким богословом, чтобы отвергать догматы Церкви. Но ему явно не по себе, когда он сталкивается с человечностью Христа. Для него неприемлемы размышления об уничижении Христа, и вряд ли он мог положить их в основание своего аскетического учения. Мысль о последовании Христу чужда ему. Вместо этого он остается верным самому себе — автору богословских проповедей и покаянных молитв.

Святые Киево-Печерского патерика

Два аскетических идеала — Феодосия и Кирилла — довольно далеко отстоят друг от друга. С одной стороны, мы обладаем превосходной и подробной биографией, поясняемой подлинными проповедями, а с другой — только трактатами без каких бы то ни было биографических черт. О жизни Кирилла остается только строить догадки, также трудно представить, как была бы организована жизнь обители, созданной по его принципам.

Нетрудно вообразить, что в ней отсутствовало: крайности аскетизма, мистицизм, социальное служение. Остались бы молитва и послушание — но это слишком общо и туманно. Известно, что сам автор некоторое время проживал затворником. Затвор, по-видимому, благоприятствует молитве; но менее очевидно его благотворное влияние на воспитание послушания.

Феодосием и Кириллом не исчерпываются аскетические течения в древнерусском монашестве. Агиографическая литература дает возможность изучения остальных направлений. Здесь мы располагаем идеализированными портретами и эпизодами жизни, но — в отличие от Кирилла — без всякого теоретического обоснования. Один литературный памятник особенно ценен для нашего исследования. Это — уже упоминавшийся «Киево-Печерский патерик». В нем около тридцати портретов местных святых большого монастыря, основанного Антонием и Феодосием. По большей части они являются прямыми или опосредованными учениками основателей обители. Интересно наблюдать, как трансформировалось духовное братство Феодосия. Еще более показательно изучение жизни учеников Антония. Поскольку древнее житие Антония утрачено, реконструкция его понимания аскетизма возможна только по его влиянию на учеников.

К сожалению, этот литературный памятник состоит из множества разнородных частей. Некоторые из них были созданы в XI столетии, но основная часть принадлежит XIII веку. В целом, в Патерике больше легенд, чем биографических зарисовок. В самом деле, в некоторых рассказах уже невозможно разглядеть действительность. И однако для нашей главной цели — изучения духовной жизни Древней Руси — легенды имеют иногда не меньшее значение, чем действительность. Киевский патерик является богатейшим, и даже единственным источником сведений для особого течения русской духовной жизни; его можно обозначить как школу Антония.

Несмотря на нивелирующее воздействие легенды, существует два четко очерченных направления, которые с полным основанием можно соотнести с именами великих основателей монастыря. Во многих случаях духовное родство подтверждается и прямыми указаниями на ученичество у Антония или Феодосия. Но чувствуется, однако, что для авторов XIII века

школа Феодосия несколько тускнеет по сравнению со школой его собрата.

Общее впечатление от Патерика: здесь веет совсем иной дух, нежели в житии преподобного Феодосия. Почти невероятной представляется связь преподобного Феодосия с насельниками его монастыря. Здесь все сурово, чрезмерно, преисполнено чудотворений и демонологии. Социальное служение монашества отступает на задний план. Кроме того, общежития, по-видимому, более не существует; рядом уживаются богатство и бедность. Величайшие подвиги немногих святых совершаются на фоне распущенности и своеволия остальных. Недаром самые яркие и впечатляющие образы Патерика принадлежат затворникам.

Однако целесообразнее начать с духовных детей Феодосия. Дух его еще не покинул монастырь. Верен ему в своем смиренном трудничестве Никола Святоша, из князей Черниговских, первый князь-инок на Руси. Он постригся в 1106 г. и в течение трех лет проходил послушание в поварне, к великому негодованию своих братьев-князей. Потом был привратником, пока, принуждаемый игуменом, не поселился в собственной келье. Его никто не видел праздным — работа на огороде, изготовление одежды сопровождались непрестанным произнесением Иисусовой молитвы («Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного»). Свои личные средства, которые были немалыми, он употребил на помощь бедным и на «церковное строение», много книг было пожертвовано им монастырю. После его смерти брат Изяслав, получивший исцеление от его власяницы, всегда надевал ее в битвах.

Своеобразное служение миру нес Прохор, прозванный Лебедником, постригшийся в конце XI века. Свое прозвище он получил от изобретенной им формы постничества. Он никогда не ел другого хлеба, кроме приготовленного из собранной лебеды. Замечательно, однако, что автор его жития подчеркивает особую «легкость» его жизненного пути как олицетворения Христовой бедности: «легко проходил путь... потому что жил, как птица... на непаханой земле несеянный хлеб был ему». Во время голода аскеза святого превращается в источник благотворения. Он печет свой хлеб из лебеды для множества приходящих к нему, и горький хлеб чудесным образом становится сладким. Однако украденные у него хлебы — горьки, как полынь. При

бедственном недостатке соли во время войны Прохор раздает пепел, превращающийся в соль. Это приводит его в столкновение сначала с киевскими купцами и спекулянтами, а потом и с самим князем Святополком, который не останавливается, ради корысти, перед ограблением соляных запасов святого. Соль, конечно, снова обращается в пепел, и корыстолюбивый князь вынужден примириться с Прохором и наместником.

К числу истинных учеников преподобного Феодосия можно отнести смиренного просвирника Спиридона, который был «простец словом, но не разумом» и с благоговением совершал свое послушание, беспрерывно твердя Псалтырь, которую «выучил наизусть». Первая группа святых Патерика, наиболее близкая по духу к Феодосию, жила в нестяжании, в благотворительности и смирении, никогда не проявляя суровости к грешникам и злодеям. Но уже в образах близких к Феодосию Агапита и Григория проглядывают новые черты. Их избирательная благотворительность, смешанная с суровостью, заслоняется другими, чисто аскетическими добродетелями.

Агапит, бескорыстный врач или целитель, посвящает себя уходу за больными; лечит молитвой и овощами, а не лекарственными травами, употребляя овощи, как подчеркивает автор, только для виду, — овощи эти составляли его обычную пищу. Таким образом, жизнь его была посвящена милосердию, но в Патерике она превращается исключительно в историю борьбы с врачом-армянином и его светской медициной. В этой борьбе святой побеждает, а армянин постригается в Печерский монастырь. Однако победа достигается силой чудес, а не кротостью. Святой довольно суров к своему противнику. Он обращается к нему «с яростью» и, узнав о его неправославной вере, укоряет: «Как же смел ты войти, и осквернить мою келью, и держать мою грешную руку? Иди прочь от меня, иноверный и нечестивый».

Григорий от самого Феодосия «научился житию иноческому, нестяжанию, смирению и послушанию». Нестяжание он простер так далеко, что продал даже книги, раздав деньги бедным, после того как воры показали ему ненадежность земных вещей. Но главной его заботой была молитва. Читая всегда «запретительные молитвы», он приобрел особую власть над бесами и дар чудотворения. Он имел обычай молиться в погребе, что

сближает его жизнь с затворничеством. Три встречи его с разбойниками напрашиваются на сравнение с аналогичными эпизодами Феодосиева жития. Разбойники, пытавшиеся ограбить церковь, не наказываются Феодосием, но обращаются им на путь истинный. Григорий тоже обращает, но через наказание. Воры, покусившиеся украсть его книги, по молитве святого впадают в глубокий сон, длившийся пять дней, после которых они изнемогают от голода. Этого наказания с них достаточно. Узнав, что властитель города повелел их «мучить», Григорий выкупает их от наказания. С другими ворами, ограбившими его огород, он поступает строже. Три дня они не могут сойти с места, моля о прощении, но наконец слышат следующий приговор: «Так как вы всю жизнь свою пребывали праздными, расхищая чужие труды, а сами не хотите трудиться, теперь стойте здесь праздно и дальше, до конца жизни...» Однако их слезные мольбы и обещания исправиться заслужили им условное прощение. Святой осудил их на вечную работу в монастыре. Так он поступает и с третьими ворами, из которых один гибнет ужасной смертью, удушенный на ветвях дерева. Святой не определяет ему смерти, но предрекает ее. Возможно, преступники сами накликали эту смерть, пытаясь обмануть святого. Но суровость наказания остается. Одно из таких суровых предсказаний стало причиной насильственной смерти самого святого. Оскорбленный на реке отроками князя Ростислава (Всеволодовича), он предрекает им: «Все вы и с князем вашим в воде умрете». Жестокий князь, велевший утопить святого, сам встретил такой же, заслуженный им конец. Совсем по-иному действовал бы Феодосий, никогда не руководствовавшийся в отношениях с людьми законом возмездия.

Отмеченные выше образы святых всего ближе, хотя и в разной степени, к нравственному облику Феодосия. В совершенно иной мир вступаем мы, знакомясь с затворниками. Житие Исакия-затворника принадлежит к числу составленных очевидцем в XI веке, жития Никиты и Лаврентия, написанные в XIII столетии, рисуют ту же самую социально-бытовую и религиозную обстановку. В рассказах о затворниках расхождение двух духовных направлений в монастыре выявляется особенно резко.

Исакий был постриженником и послушником Антония. «Избрав строгую жизнь», он не довольствуется власяницей, а облекается в сырую козью шкуру и более не снимает ее, так что она ссыхается навсегда на его теле. Затворив святого в пещере величиной в четыре локтя, сам Антоний подает ему в узкое оконце скудную пищу: одну просфору через день. Ничего удивительного, что тот сошел с ума. Бесы мучат его и доводят до тяжкого падения. Явившись ему в виде ангелов света, они добиваются того, что Исакий поклоняется бесу как Христу. После этого он оказывается в их власти на целые годы; теряет разум, силы, чуть ли не самую жизнь. Его едва не схоронили заживо. Феодосию (а не Антонию) пришлось отхаживать его и приучать есть. Через два года, оправившись, он снова «предался жестокому воздержанию», но уже не в затворе: «Ты, дьявол, прельстил меня, когда я сидел на одном месте, поэтому теперь не затворюсь я в пещере». Он принимает на себя — первым на Руси — подвиг юродства, мнимого безумия, как греческие salos — «юродивые Христа ради». Первоначально его юродство выражается только в самоуничижении да, может быть, в некоторых странностях, оставшихся от лет безумия. Исакий работает на поварне, где над ним смеются. Раз он, исполняя приказ глумившихся, ловит руками ворону, после чего (чудо!) братия начинает чтить его как святого. Тогда юродство его становится сознательным: «Он же, отвергая славу человеческую, стал юродствовать и начал глумиться то над игуменом, то над кем-нибудь из братии». Он ходит по миру и, собирая детей в пещере, играет с ними в монахи. «И его били за это, — то игумен Никон, то родители детей». Под конец жизни он достигает полной победы над бесами, которые признаются в своем бессилии. Противоположность отшельничества и смиренного юродства во имя Христово в его жизни явно связывается с именами Антония и Феодосия.

Недоверие к затвору отмечает первое поколение учеников Феодосия. Игумен Никон настойчиво отговаривает от затвора Никиту. Правда, Никита юн и одержим жаждой человеческой славы. Но игумен ссылается на пример Исакия. Никита затворяется самовольно и также падает. Его искушение гораздо тоньше и хитрее. Бес в виде ангела внушает ему не молиться, а читать книги, и он делается начетником в Ветхом Завете. Необычайная начитанность в Библии и бесовская прозорливость привлекают к затворнику мирян. Но старцы монастыря

разгадали бесовской обман: «Никита все книги иудейские знал хорошо», а Евангелия не хотел ни видеть, ни слышать, ни читать. Беса изгнали, и вместе с ним исчезла мнимая мудрость Никиты.

После этих злосчастных опытов Лаврентию старцы просто запрещают затворяться в пещере без всяких особых оснований. Он должен удовлетворять своему влечению к духовному безмолвию в другом киевском монастыре. Его путь протекает благополучно, хотя он и не достигает той благодатной мощи в изгнании бесов, которая свойственна «тридцати» лучшим старцам печерским.

Этот страх перед опасностями затвора, отличающий старцев конца XI века, впоследствии совершенно исчезает. В XII веке здесь подвизаются затворники Афанасий, Иоанн, Феофил и другие, достигшие высокого совершенства. Об особых искушениях мы не слышим, но искушения посещают и других братьев. Более того, их жития оказываются в средоточии Патерика. Это они освещают своим бледным пещерным светом целый век истории монастыря.

Если в раннем затворничестве мы вправе видеть личное влияние Антония, то приходится признать, что в последних частях Патерика, относящихся к XIII веку, личность Антония, заслоненная первоначально Феодосием, снова встает в полный рост. Имя его поминается часто, всегда впереди Феодосия, иногда и без него. Часто даются цитаты из его утраченного «Жития». Плотские искушения, злая демонология, жестокие страдания — такова атмосфера, в которой совершаются поразительные подвиги посмертных учеников Антония.

Вот Иоанн Многотерпеливый, тридцать лет проведший в затворе и «веригах тяжких» на теле. В юности он много страдал от искушений плоти и, молясь у гроба Антония, услышал его голос, повелевший ему затвориться в пещере. Он спасался нагой и в веригах, «сушимый холодом и железом». Однажды, не довольствуясь этим, зарыл себя в землю по грудь, но и тут не получил избавления. Он почувствовал страшный жар в ногах, как от огня: жилы корчатся и кости трещат. Над головой он увидел пасть лютого змия, дышащего пламенем. В пасхальную ночь змий вложил в свою пасть его голову и руки и опалил ему волосы. Из змеиного зева Иоанн возопил к Богу, и враг исчез.

Сила искушений и опасность адской погибели иллюстрируется в Патерике многочисленными рассказами о падениях и грехах святых. «Поп Тит» живет в ненависти и вражде с диаконом Евагрием. Феофил, отдавшись во власть тщеславного гнева, едва не заслужил смерть без покаяния. Еразм, отдавший все свое имущество на церковь, начинает жить «во всяком небрежении и бесчинстве». Арефа скуп и немилосерден: «никогда не единой цаты не подал убогому», ведет даже тяжбы с невинными и неправедно мучит их. Феодор соблазнен сребролюбием: найдя клад в своей пещере, он хочет уже тайно покинуть монастырь. Его спасает духовный друг Василий подобно тому, как других — небесное заступничество Антония и Феодосия или Царицы Небесной.

Орудиями этих искушений и страхований являются бесы. Они играют в Патерике несравненно большую роль, нежели в житии преподобного Феодосия. Они принимают то человеческий вид (в образе Василия соблазняют Феодора), то ангельский, искушая затворников. Матфей видит беса в церкви в образе ляха, бросающего в монахов цветы, от которых они ослабевают в молитве. В другой раз он видит целое стадо бесов, едущих на свиньях «за Михаилом Тобольковичем» — неким монахом, который осмелился выйти за монастырскую ограду. Демонология в такой же мере характерна для киевского Патерика, как и для патериков Египта.

При остроте искушений и напряженности аскетической борьбы с ними понятна высокая оценка страдания и его очистительной силы. Наиболее отчетливо это выражено в житии Пимена Многотерпеливого. Больной от рождения, юноша не желает исцеления: «просил себе не здоровья, а усиления болезни». И его молитва оказалась сильнее молитв всех иноков монастыря, молившихся о его здравии. Чудесно в видении постриженный ангелами — «светлыми скопцами», он остается на всю жизнь лежать в монастыре в неизлечимом недуге, вызывавшем отвращение у братьев, ходивших за ним. После двадцатилетних страданий, в день своей смерти, он встал с одра болезни и, обойдя все кельи, поклонился в церкви у гроба святого Антония, как бы указывая этим на своего учителя.

Житие Моисея Угрина — повесть о бесконечных страданиях пленника в Польше, отстаивающего свое целомудрие от любов-

ных покушений знатной вдовы. Евстратий, тоже пленник, распятый евреем в Крыму, — по-видимому, за отказ принять закон Моисеев, — мученик за веру христианскую. Но Никон Сухой, находясь в длительном плену у половцев, просто отказывается заплатить выкуп и подвергается истязаниям, полагаясь на волю Божию. Кукша, просветитель вятичей, убитый язычниками, Григорий, Феодор и Василий, умерщвленные русскими князьями, — все они страстотерпцы и мученики, вольные и невольные, перечисленные среди прочих святых киевского Патерика. Но это скорее выражение крайностей аскетизма, чем смиренное следование Христу на путях самоотверженной любви.

Интересно поближе рассмотреть характер аскезы, представленный в Патерике. Он не характерен только для Киевской или даже русской школы духовной жизни. Он относится к общей и незыблемой традиции восточного христианства, отличающей его от западного. Как бы ни были ужасны и бесчеловечны аскетические подвиги Востока, они никогда не доходят до прямого, сознательного причинения самому себе острой боли или телесных ранений. Здесь не встречается бичевание, кровопролитие. В Западной Европе самобичевание получило широкое распространение со времен итальянского отшельнического движения X–XI веков. Еще в V столетии юный Бенедикт Нурсийский бросался обнаженной грудью на терновник, чтобы преодолеть плотские искушения. Эта борьба остается главной целью и восточного аскетизма, но средства иные. Плоть должна изнуряться, истощаться, должна — насколько возможно — утратить жизненную силу. Технически об этом говорится как об «изнурении» или умерщвлении — в ужасающе буквальном смысле. Чтобы высвободить духовное бытие, жизнь должна стать непрерывным умиранием тела. Совершенный монах — это живые мощи. Именно поэтому святой монах на Востоке именуется «старцем», стариком (γερὸν). «Постничество» или «трудничество» часто используются как общие синонимы аскезы, особенно в древнерусском или старославянском языках, не принявших греческого выражения ascesis. При более глубоком изучении религиозных основ обнаруживается, что идея распятия лишь в малой степени определяет восточный путь аскетизма. Подражание Христу останавливается перед Его страстями,

из религиозного страха отказываясь от созерцания Его ран. Что касается аскезы, то распятие сохраняет лишь то моральное значение, которое оно имело для апостола Павла: «распятие плоти со страстями и похотями» (Гал. 5, 24). Не крест Христов, а гроб, свой собственный, а не Христа, предстает воображению аскета. Очень часто в иноческой келье действительно устанавливается гроб. Это иллюстрирует «памятование смерти» Кирилла Туровского. Пещерная жизнь киевских затворников особенно подходила для загробных размышлений.

В киевском патерике не обнаруживается никаких следов мистической жизни. Затворники, у которых можно было бы ожидать созерцательного склада мысли, кажется, полностью погрузились в аскетическую борьбу с бесовскими силами. Если в Киеве и теплилась какая-то мистическая или чисто созерцательная жизнь, она не нашла описателя. Было бы опрометчиво делать заключения о практике мистической «Иисусовой молитвы», рекомендованной Феодосием и практиковавшейся Николой Святошей: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного». Действительно, в более позднем русском мистицизме, начиная с XIV столетия, эта молитва послужила отправной точкой для достижения высоких мистических состояний. И все же, во все времена, вплоть до сегодняшнего дня, она используется в Восточной Церкви и духовенством, и мирянами в повседневной жизни как средство удерживания ума от рассеянности. Было бы абсурдно приписывать Николе мистические устремления. Это была натура крайне деятельная, склонная к постоянным трудам и смиренному служению.

Эти наблюдения, сделанные при изучении одного литературного памятника, могут быть расширены. В творениях или преданиях домонгольской Руси не обнаруживается следов мистической жизни. Этот факт косвенно подтверждается отсутствием переводов греческой литературы, расцветшей в XI веке. Величайший из греческих мистиков, константинопольский монах Симеон, по прозвищу Новый Богослов, жил во времена обращения Руси. Его творения не оставили следов в Древней Руси вплоть до XIV века, несмотря на довольно тесные связи между киевскими и греческими обителями.

При внимательном рассмотрении в обители преподобных Антония и Феодосия прослеживаются два течения духовной

жизни: одно подземное, аскетико-героическое, связанное с пещерным затворничеством; другое — «наземное», смиренное, послушливое, каритативное. В Патерике преобладает традиция Антония. Разделение этих двух образов жизни не всегда возможно, как показывают многие вышеприведенные жития святых; однако они противостоят друг другу. В легендарном обличии они, быть может, разительнее всего воплощаются в двух фигурах: Марке Пещернике и Алимпии Иконописце.

Один — суровый старец, весь век проведший под землей в послушании гробокопателя, в странной фамильярности со смертью: он воскрешает на несколько часов покойников, пока не готова могила, заставляет их переворачиваться, чтобы подправить могилу. Суровый к живым, он готов карать их за злое движение сердца и указывает им путь слезного покаяния.

Другой — светлый художник, тоже труженик, не дающий отдыха своей руке; нестяжатель, раздающий бедным свою награду, оклеветанный, преследуемый монахами, но всегда кроткий, никого не карающий, возлагающий надежды на небесные силы. Его чудесные краски совершают исцеление прокаженного, и ангелы во плоти пишут за него иконы.

Интересно проследить эти две линии духовной жизни еще глубже, помимо двух основателей Печерского монастыря, до самых истоков восточного монашества. Что касается Феодосия, то его родство с палестинским типом аскетизма и даже прямая зависимость от него уже указывались. Ближайшим его прототипом служит святой Савва. Палестинская традиция — гармония молитвы, труда и служения миру, прежде чем она достигла Феодосия, прошла через Студийский устав и обогатилась строгой организацией общежития. Последний, студийский элемент — порядок и структура — проявился на Руси весьма скупо. После смерти Феодосия в киевской обители не обнаруживается его признаков. Тем сильнее был третий элемент — личное влияние Феодосия и его кенотического понимания христианства.

Генеалогия Антония не столь ясна. Очевидно, он считал себя учеником греческих отшельников горы Афон. Действительно, он провел там несколько лет, и один из источников, «Повесть временных лет», связывает историю киевского монастыря со Святой Горой. «Благословение Святой Горы» многократно

упоминается Антонием. Однако русская школа Антония имеет крайне мало общего с классической греческой традицией, представленной Студийским уставом. Афон всегда занимал исключительное место в греческом монашестве: место суровейших аскетических подвигов и одинокой созерцательной молитвы. К сожалению, об укладе жизни на Святой Горе во время пребывания на ней Антония в первой половине XI столетия известно мало.

Ближайший литературный прототип Антониевой школы обнаруживается не в Греции, а в древней Сирии V столетия, в агиографическом труде Феодорита Кирского «Религиозная история». Сирийские святые аскеты были хорошо известны на Руси, поскольку все главы книги Феодорита вошли в славянский «Пролог». По литературным каналам или благодаря влиянию Афона сирийский идеал отшельничества проник в Киев и наложил заметный отпечаток на киевское монашество. Он сказывается в суровости, почти сверхчеловеческой телесной аскезе и духе непрерывного покаяния, внешним признаком которого является слезный дар. Мистики нет, созерцание отсутствует. Имеется, однако, существенное внешнее отличие между Сирией и Русью. Большинство сирийских отшельников селилось на горных вершинах: этот факт связан с древнесирийским, а также библейским культом святых гор. Пещерная жизнь учеников Антония, хотя и известная Сирии, находит ближайшую параллель в Палестине, где она, однако, имела совершенно иной смысл. Пещера Палестины, открытая свежему воздуху, красоте природы, служила просто укрытием от солнца, «богосозданным» (θεόκτιστος) домом. Киевские пещеры, напротив, — подземные катакомбы, темные и сырые, — «скорбне суще», как казалось Феодосию, — становились дополнительным средством аскетического умерщвления плоти. Мы можем утверждать, что школа Антония представляла на Руси сирийскую традицию, точно так же, как школа Феодосия — палестинскую, причем обе восприняты через греческую традицию Студийского и Афонского монастырей.

Судьбы этих духовных школ на русской почве не были одинаковы. Антониева оказалась, без сомнения, менее жизнеспособной и менее влиятельной. Впечатление, создаваемое киевским Патериком, окажется ошибочным. Антоний оставил несколько

личных учеников, преданных затворнической жизни, чьи чрезвычайные подвиги поражают воображение, как они поражали писателей XIII века. Но сам Патерик свидетельствует и об ограниченности их влияния. Ученики Феодосия превзошли учеников Антония в числе; порой они и пренебрегали последними. К первым же принадлежали авторитетные «старцы» монастыря, сильные не только своим высоким положением, но и святостью жизни. Их открытая неприязнь к пути Антония, очевидно, задержала его канонизацию до неизвестной нам даты. Составители Патерика свидетельствуют, что в их время (XIII век) житие Антония было мало известно. Одной из причин их литературного труда, быть может, было стремление оживить и вдохнуть новые силы в традицию Антония.

Среди сотен русских святых последующих веков ни одного нельзя считать последователем киевской пещерной традиции. У большинства очевидно влияние Феодосия. По крайней мере, литературная зависимость их житий от жития Феодосия указывает на его религиозное значение. В новые времена Киев стал святым городом Руси, центром народного паломничества. Сотни мумифицированных тел в пещерах привлекали людей, видевших в их нетленности признак святости. Но несмотря на почитание мощей древних затворников и их поражающих воображение подвигов, люди не испытывали желания подражать им.

Школу Антония можно считать первой неудачной попыткой новорожденного русского монашества подражать восточным образцам в их наиболее суровых проявлениях. Она свидетельствует о радикализме или о полной отдаче русских христианству. Несомненно, традиция Антония не угасла бесследно. Во все времена, наряду с кенотическим или каритативным христианством, обнаруживается аскетический тип. И все же формы и даже религиозное обоснование его иные. Мы мало знаем о жизни монашеских общин домонгольской Руси, но все они, — по крайней мере те, о которых что-то известно, — создавались в непосредственной близости от городов. Это указывает на такую же связь с жизнью мира, какую мы видели в Киеве. Монастыри зависели от материальной поддержки мирян, которым они частично отплачивали благотворительностью. Многие монастыри были построены князьями как усыпальницы

для них самих и их семей, в которых возносились непрерывно молитвы за упокой душ усопших. В духовном отношении монастыри были прибежищами для молитвы и религиозного окормления. Миряне предпочитали выбирать себе духовников из монашеской среды. Если бы монахи искали уединения от мира, они могли бы найти его в лесах, как это и произошло в более поздний, монгольский период, когда вспыхнула тяга к созерцательности.

VI. Русская эсхатология

Преподобный Авраамий Смоленский

Очевидно, что двумя течениями, прослеженными нами на материале Киево-Печерского патерика, не исчерпывается все многообразие духовной жизни древнерусского монашества. При скудости наших источников тем более примечательно, что единственное сохранившееся (после Феодосия) подробное жизнеописание еще одного домонгольского святого вводит нас в совершенно иную духовную атмосферу.

Преподобный Авраамий Смоленский стоит особняком не только в ряду домонгольских, но и вообще в сонме всех русских святых. Подобный темперамент редко встречается среди избранных Русской Церкви: его беспокойная, подвижная, пророческая фигура напоминает Савонаролу. Но содержание его учения – плод личного религиозного призвания, нечто в высшей степени русское. Из-за своеобразного характера преподобного Авраамия его обычно не замечают в общих обзорах русской духовной жизни. Но историку духовности домонгольского периода невозможно пройти мимо него. Проявленный им интерес к эсхатологии во все времена был и продолжает оставаться приметной чертой русского религиозного сознания. Его суровый воинственный дух оживет позднее в Аввакуме, основателе русского старообрядческого раскола, а также в некоторых церковных учителях нового времени. Хотя житие, написанное его учеником Ефремом, представляет собой весьма трезвый и достоверный исторический документ, оно содержит интересные детали, до сих пор не расшифрованные историками.

Преподобный Авраамий Смоленский был не только чтим в своем родном городе после своей кончины (в начале XIII века), но и канонизирован на одном из Московских соборов (вероятно, в 1549 г.). Местно чтился в Смоленске и ученик его Ефрем. Несмотря на многочисленные литературные влияния на его труд, составленное им «Житие и терпение святого Авраамия» рисует образ огромной силы, полный оригинальных черт.

В житии мало говорится о детстве и юности святого. После смерти родителей он, отказавшись от брака, раздает имение бедным и облекается в «худые ризы» (как Феодосий): «ходил, как нищий... стал юродивый». Это временное юродство, о котором не сообщается никаких подробностей, быть может, состояло в социальном уничижении, подобном юношеским подвигам преподобного Феодосия. Вскоре юноша постригается под именем Авраамия в одном из пригородных монастырей Смоленска. Пребывая «в бдении и алкании день и ночь», Авраамий ревностно предается книжным занятиям. Изучая отцов Церкви и жития святых, он составляет целую библиотеку, «переписывая кое-что своей рукой, а кое-что поручая многочисленным писцам». Из отцов Церкви Иоанн Златоуст и Ефрем Сирин были его любимым чтением.

Известно, что Смоленск XII века был одним из культурных центров Руси. Отсюда вышел второй Киевский митрополит русского происхождения Климент Смолятич, о котором летописец говорит, что «такого книжника и философа еще не бывало в Русской земле». Его послание к смоленскому пресвитеру Фоме свидетельствует о том, что в городе был духовный кружок лиц, способный, по меньшей мере, обсуждать богословские вопросы экзегетического содержания. В этой обстановке ученость инока Авраамия не является неожиданной: и сам игумен «был начитан в божественных книгах». Эта ученость Авраамия отличает его от «простого» Феодосия, хотя житие Авраамия находится в теснейшей литературной зависимости от жития Феодосия. Сам Авраамий, несомненно, прошел в юности школу Феодосия и подражал ему. Как и для Феодосия, палестинские жития святых составляли его любимое чтение. И однако образ его резко и своеобразно выделяется на фоне палестинско-киевских святых.

Как мы знаем, Феодосий посещал княжеские пиры, хотя и вздыхал, слушая музыку скоморохов. Но Авраамий «на трапезы и пиры никогда не ходил из-за многих ссор, которые бывают там между выбирающими себе места», — мотивировка, которая должна оправдать отступление от прототипа. Подобно Феодосию, Авраамий и в годы зрелости сохранил «худые ризы». Но рисуя портрет святого в расцвете духовных сил и в решающий момент его жизни, Ефрем под смиренными ризами Феодосия видит совсем иную аскетическую личность:

«Лицо же блаженного и тело были сильно изнурены, так что его кости и суставы можно было сосчитать как мощи, и лицо его было бледно из-за великого труда, и воздержания, и бодрствования, и из-за многих проповедей».

Традиция телесной крепости и радостной просветленности изображаемых святых установлена еще Кириллом Скифопольским (в его «Житии святого Саввы», VI век) и унаследована Русью. В эту традицию не вписывается бледный и изможденный смоленский аскет. А между тем этот образ аскета-борца автор хочет запечатлеть в уме читателя, рисуя портрет человека среднего возраста, а не старца (и это после пятидесятилетнего подвижничества): «...был он образ и подобие Василия Великого: имел такую же черную бороду, только что голова у него была плешивая».

За аскетической худобой, воздержанием от сна и пищи, прослеживается высота его молитвы: «Он даже ночью мало спал, но совершал коленопреклонения и тихо проливал из глаз обильные слезы, и бил себя в грудь, и обращался к Богу, умоляя помиловать своих людей, отвратить гнев Свой и послать милость Свою».

Эта покаянная печаль и мрачность не оставляет святого и на пороге смерти: «И с тех пор блаженный Авраамий стал еще большим подвижником... и пребывал он во многом смирении и плаче сердечном со вздохами и со стенаниями, ибо вспоминал он часто о разлучении души от тела».

Быть может, сообразно с этим иным (мы назвали бы его «метаноическим»[32]) направлением в духовной жизни, в житии святого Авраамия слабо выражены, по сравнению с Феодосием, каритативные стороны служения. Ефрем упоминает о том, что он давал милостыню; но не с состраданием к немощам людским

выходил из своей кельи суровый аскет, а со словом назидания, со своей небесной и, вероятно, грозной наукой, наполняющей трепетом сердца. Этот особый «дар и труд божественных писаний» заменяет преподобному Авраамию дар и труд социального служения, без которого трудно себе представить святого Древней Руси.

Более традиционен (по-русски) святой Авраамий в отношении к храмовому богослужению, к литургической красоте и истовости службы. Изгнанный из своего монастыря, Авраамий находит приют в Крестовоздвиженском монастыре Смоленска. Как и в последнем своем монастыре, в доме Пресвятой Богородицы, он украшает церковь, «как невесту красную, иконами, и завесами, и свечами». Он особенно строг и в храмовом благочинии: «не разрешает разговаривать в церкви, особенно на литургии». По-видимому, совершенно особое и личное отношение было у святого к Евхаристии. Он не переставал совершать бескровную Жертву со дня своего рукоположения («не пропустил ни единого дня»), и потому запрещение его в служении было для него особенно мучительным.

Из этих скудных, рассеянных там и сям черт встает перед нами необычный на Руси образ аскета с напряженной внутренней жизнью, с беспокойством и взволнованностью, прорывающимися в бурной, эмоциональной молитве, с мрачнопокаянной мыслью о человеческой судьбе, — не возливающий елей целитель, а суровый учитель, воодушевленный, быть может, пророческим вдохновением. Если искать духовной школы, где мог воспитаться такой тип русского подвижника, то найти ее можно лишь в монашеской Сирии. Правда, это Сирия не Феодорита, а святого Ефрема. Едва ли можно считать случайным тот факт, что его ученик и биограф постригся под именем Ефрема.

«Дар проповеди и учительства» святого Авраамия стал источником жестоких гонений на него и его «терпения», главного подвига его жизни. Гонения эти вызвали ряд до сих пор не разрешенных вопросов. Монашеская келья Авраамия стала притягательным центром для многих жителей Смоленска; миряне приходили к нему из города ради «утешения из святых книг». Священники и монахи восстали против преподобного именно в связи с его книжным учением. После богословских диспутов с городским духовенством сам игумен, доселе ему

покровительствовавший, запрещает ему: «Я за тебя отвечаю перед Богом, а ты перестань поучать».

Святой, претерпев «многие испытания», оставляет свой монастырь и переселяется в Смоленск. Здесь, в Крестовоздвиженском монастыре, он продолжает проповедническую деятельность. Многочисленные почитатели снабжают его всем необходимым для помощи бедным и для украшения храма. Но врагам Авраамия удалось возбудить против него чуть ли не весь город: «Собрался на него весь город от мала до велика: одни говорят, что его нужно заточить; другие — здесь пригвоздить к стене и поджечь, а другие — утопить его, проведя через город». В описании горестных событий чувствуется перо очевидца: «Посланные же слуги, схватив Авраамия, волочили его, как злодея; одни ругались над ним, другие насмехались над ним, бросая ему оскорбительные слова, и так делал весь город и по торгу, и по улицам — везде много народу, и мужчины, и женщины, и дети, и было тяжело видеть это зрелище».

На владычнем дворе собрались для суда не только епископ (Игнатий) с духовенством, но и князь с боярами. Однако миряне признали Авраамия неповинным, и епископ, оставив его под стражей с двумя учениками, на следующий день собирает духовный суд («иереи и игумены»). Ефрем не приводит приговора этого суда и хочет подчеркнуть его благополучный исход: «ему не причинили никакого зла». Однако Авраамий отослан в свой первоначальный монастырь, на Селище, и из дальнейшего видно, что ему было запрещено совершать литургию. Два праведника предсказывают епископу гнев Божий на град Смоленск загонение на святого: «Граду сему великая епитимия будет, если ты искренне не раскаешься». Уже тогда епископ Игнатий «послал быстро ко всем игуменам и ко всем попам, приказывая и запрещая произносить какие-либо слова о блаженном Авраамии». Однако преподобный продолжает оставаться под запрещением. Обещанная епитимия приходит в виде страшной засухи. Молитвы епископа и всего народа остаются неуслышанными. Тогда, по совету третьего, не названного по имени иерея, Игнатий призывает святого Авраамия, снова расследует обвинения против него и, «выяснив, что все они были ложью и клеветой», прощает его и просит молиться о страждущем городе. Бог услышал молитву святого:

«Не успел еще преподобный дойти до своей кельи, как Бог уже послал на землю дождь». С этого времени возобновилось почитание Авраамия и паломничество к нему народа.

Последние годы святого прошли мирно, на игуменстве в новом, третьем по счету, монастыре. Этот монастырек, где питалось несколько старцев щедротами епископа, не пользовался, по-видимому, особым уважением. Охотников идти туда игуменом не было. «Когда прошло некоторое время», Игнатий вызывает с Селища Авраамия и дает ему благословение: «поручил ему дом Богородицы». Авраамий с радостью принимает игуменство, «вернувшись к первоначальному подвигу» учительства и духовничества для сограждан. Пользуясь общей любовью, преподобный пережил своего епископа и преставился от болезни после 50 лет подвижничества.

Необычайность подвига святого Авраамия и перенесенных им гонений ставит перед нами вопрос о том, какова же была их действительная причина. Биограф его, святой Ефрем, неоднократно подчеркивает, что преподобный стал жертвой смоленского духовенства. Его ученость и дары пастырства противополагаются «невеждам, которые облачаются в сан священника». На суде над ним «властителям Бог смягчил сердца, а игумены и священники, если бы могли, съели бы его живьем». Вот почему и наказание Божье постигает только священников и игуменов. Позднейшее примирение Авраамия с епископом Игнатием заставляет автора по возможности смягчить роль епископа в этом злосчастном процессе: он представляется скорее жертвой обмана со стороны игуменов и священников. Но автор не пожелал скрыть острого конфликта между святым и большинством духовенства, драматически развив его в житийную «пассию» («терпение»). Какие же мотивы были у враждебной партии?

Некоторые из приводимых мотивов носят корыстный или человечески мелкий характер. К Авраамию стекалось из города множество народа — он был для многих «духовным отцом». Отсюда понятны жалобы священников: «Он уже совратил всех наших детей». На этой почве вырастает клевета: «Некоторые обвиняли его в блуде». Но важнее и интереснее другая группа обвинений: «Одни называли его еретиком, другие же говорили о нем: он читает глубинные книги... другие же называли его

пророком». Еретик — пророк — читатель запрещенных книг — эти обвинения относились к содержанию его учения. Оно смутило и его игумена, столь ученого и первоначально столь расположенного к нему.

О том, каково было содержание его необычного, смущающего умы учения, можно лишь догадываться по кратким намекам жития. Оно, конечно, имело отношение к спасению души: святой Авраамий проповедовал грешникам покаяние — и с успехом. «Многие из города приходят... и приходят к покаянию от многих грехов». Но одно духовничество или нравственная проповедь не могли бы навлечь на Авраамия обвинения в ереси.

Ефрем неоднократно говорит о «дарах слова Божия, данных от Бога преподобному Авраамию... По Божьей благодати он мог не только читать, но также толковать книги... так что ничто в Божественных Писаниях не утаилось от него». В области толкования темных, таинственных мест Священного Писания и подстерегали опасности смелого богослова. За эту экзегетическую проповедь он, по его собственным словам, «терпел испытания 5 лет; поносили его, бесчестили, как злодея...» Ефрем дает нам нить, чтобы понять основную богословскую интуицию Авраамия. И о двух иконах его письма не случайно говорит биограф: «Написал же он две иконы: одну — Страшный Суд Второго Пришествия; другую — испытание воздушных мытарств». Воспоминание о них наводит автора на память о страшном дне, «которого нигде не избежать, не скрыться от него, и огненная река течет перед судилищем, и раскрываются книги, и восседает Судья, и явными становятся дела всех людей... Если уж, братья, страшно слышать об этом, то еще страшнее будет самому видеть».

В тех же мыслях и настроениях застает святого смертный час. «Блаженный Авраамий часто напоминал себе, как придут ангелы испытывать душу и какое будет испытание на воздухе от бесовских мытарей, как придется предстать перед Богом и дать обо всем ответ, и в какое место нас поведут, и как нужно будет во Второе Пришествие предстать пред судом страшного Бога, и какой приговор произнесут судьи, и как потечет огненная река, все сжигая...» Здесь опять поражает конкретность образов, художественная наглядность видений. Нельзя не заметить их внутреннего родства с «метаноическим» типом аскезы.

Детали этих видений почерпнуты не из Апокалипсиса и не из Книги пророка Даниила. Все они почерпнуты из обширной святоотеческой и апокрифической литературы эсхатологического направления. Так, все подробности Страшного Суда находятся в знаменитом слове Ефрема Сирина «На пришествие Господа, на окончание мира и на пришествие антихриста». Классическим источником по «мытарствам», популярным на Руси, было греческое житие святого Василия Нового, с приложением «Видения Феодоры». Но тогда откуда же гонения на Авраамия, откуда обвинения в ереси?

Мы понимаем, почему его называют, глумясь, пророком. Эсхатологический интерес, направленный на приближающийся конец света, срывает покров с тайны, которая рождает пророка. Но вот другое обвинение: «читает глубинные книги». Оно указывает, что заподозрен был источник этих пророчеств: греческая эсхатологическая традиция. И может быть, без основания. Мы знаем, как подлинные эсхатологические творения святых отцов (например Ипполита, Ефрема) обрастали псевдоэпиграфами и вдохновляли апокрифы, уже анонимные. В обширной апокрифической литературе эсхатологические темы, быть может, преобладают. В Церкви Греческой, а потом и Русской циркулировали списки запрещенных книг. Но эти списки имели частный характер, противоречили друг другу, и с ними не очень-то считались, о чем свидетельствует факт сохранности апокрифических рукописей в монастырских библиотеках. При отсутствии критической школы и филологической культуры задача выделения апокрифов из святоотеческого наследия была для Руси непосильной.

Что такое «глубинные» книги, мы не знаем в точности. Среди гностической литературы древнехристианских времен существовала книга под названием «Bathos» (глубина). Никаких ее следов в поздневизантийский период не обнаружено, еще менее известно что-либо об ее славянском переводе. Но название могло пережить само сочинение, или было присвоено какому-либо более позднему апокрифу, или служило обозначением апокрифической литературы в целом. Это название на русском языке звучит таинственно и соблазнительно, как бы намекая на некое тайное, «глубинное» знание. Одна из русских духовных песен посвящена «Голубиной» книге, якобы содержащей

ответы на все космологические и эсхатологические вопросы. Небольшое изменение в звучании — «голубиная» вместо «глубинная» — привело к новому символическому значению: «книга Голубя». То, что первоначальная форма этого названия была «глубинная», признается большинством русских историков литературы.

Возвращаясь к загадочным «глубинным» книгам из жития преподобного Авраамия, вернее было бы понимать под ними космологические произведения богомильской литературы. В средние века богомильство (остатки древнего манихейства) было широко распространено в южнославянских странах: Болгарии, Сербии, Боснии. Со славянского юга Русь получила почти всю церковную литературу; не могла она не позаимствовать и еретической. В русских библиотеках не было обнаружено ни одного откровенно богомильского сочинения, но некоторые богомильские мотивы присутствуют в произведениях народной поэзии: сказаниях, легендах, духовных стихах.

Таким образом, против преподобного Авраамия было выдвинуто весьма конкретное и очень серьезное обвинение — с какой долей доказательности, мы не знаем. В его жизни нет и следа манихейства, ибо нельзя считать манихейством суровый мироотрешенный аскетизм, часто встречающийся в православном монашестве. Если Авраамий читал богомильские книги, то по добросовестному заблуждению, как и большинство православных русских читателей, не обладавших критерием для их распознавания. Но, может быть, его биограф был прав в суровой оценке гонителей своего духовного отца. Тяжелые испытания, через которые прошел Авраамий, — это первый в русской истории конфликт между свободной богословской мыслью и обскурантизмом невежественной толпы; толпу в данном случае представляло духовенство, а свободного богослова поддерживали миряне.

Мы не можем определить, какая сторона в данном конфликте была права в богословском отношении или, по крайней мере, представляла более высокий уровень богословской культуры. Смоленск середины и второй половины XII века, в эпоху правления князя Романа Ростиславича (1161–1180), при жизни преподобного Авраамия, справедливо считается одним из наиболее цветущих центров русской культуры. Однако сравнивая

преобладающие интересы мысли преподобного Авраамия с интересами Климента Смолятича, поражаешься их несхожести. Климент, как ученик Византии, увлечен экзегетическими упражнениями ради них самих; трудно обнаружить хотя бы одну жизненную идею, которая была бы ему особенно дорога. Интересы же Авраамия тесно связаны с жизнью: покаяние, спасение и эсхатология как мост между богословским знанием (а не толкованием) и практической жизнью, ориентированной на смерть. Направление интересов Авраамия является истинно русским. На этом пути он предуказывает одно из основных призваний Руси. Незадачливая в богословии, Древняя Русь из всех богословских тем облюбовала себе одну: эсхатологическую, — хотя развивала ее больше в произведениях народной, чем книжной литературы.

«Слово о небесных силах»

Прекрасной иллюстрацией к житию преподобного Авраамия может служить «Слово о небесных силах», анонимное сочинение на эсхатологическую тему, иногда включаемое в творения Кирилла Туровского, хотя некоторые критики приписывают его Авраамию Смоленскому. Ничто в лексике или стиле не напоминает торжественного красноречия Кирилла. Более того, оно противоречит Кириллу в одном важном эсхатологическом моменте: согласно анонимному автору, мучения грешников начинаются сразу же после смерти, что, как мы видели, Кириллом отрицается. Скорее всего, «Слово» — безыскусная и наивная компиляция, однако не без претензий на обладание неким таинственным знанием, как об этом заявляется с самого начала: «Тайна сия была не всем открыта и многим человекам не известна...» Автор убежден, что «невежество хуже греха» — точка зрения, распространенная в древнерусской литературе, но в данном случае с гностическим привкусом. Под «божественными писаниями», незнание которых является источником всех заблуждений, подразумевается вовсе не Священное Писание. Хотя автор не указывает ни имен, ни названий, его источники нетрудно обнаружить среди популярных греческих эсхатологических сочинений — это, прежде всего, «Видение

святой Феодоры» и проповеди св. Ефрема Сирина. Пожалуй, ничто не препятствует приписать это раннее гностическое русское сочинение смоленскому святому.

Даже если оно и не принадлежит его перу, оно прекрасно вписывается в рамки его учения. Состоящее почти полностью из греческих заимствований, оно представляет собой свод эсхатологических верований, в течение многих столетий принимавшихся русскими за догматическое учение Церкви. Из этого источника обильно черпали свое вдохновение церковное искусство и народная духовная поэзия. Это сочинение по праву может считаться истинно русским, отражающим глубинные течения русского религиозного сознания.

В рамках греко-русской эсхатологии рассматриваются 3 группы вопросов: 1) судьба индивидуальной души после смерти; 2) конец истории и царство антихриста и, наконец, 3) Страшный Суд, на котором индивидуальные и космические судьбы получают осуждение или оправдание после окончательной победы Бога над Его противниками. Первый круг вопросов может быть назван «малой эсхатологией», в отличие от двух последних, представляющих «большую», или собственно эсхатологию как пророческое учение о «конце света».

Раннее христианство, так же, как и иудаизм, интересовалось не столько бессмертием душ, сколько воскрешением души и тела. «Большая эсхатология» составляет содержание иудеохристианской апокалиптической литературы. «Малая эсхатология», хотя и не совсем чужда духу Нового Завета, — о чем свидетельствует хотя бы притча о богаче и Лазаре, — произросла, главным образом, на почве эллинистического и восточного гностицизма. В византийской и русской религиозной мысли обе ветви эсхатологии поддерживались в равновесии, подобно тому, как во многих других сферах Восточного Православия органически переплетаются иудаистские и эллинистические элементы.

Эсхатологический сюжет русского сочинения начинается со своего рода пролога, в котором объясняется мистическая сущность земной жизни человека. За видимым ее течением скрывается невидимая, но весьма существенная цепь событий. К каждому человеку с самого его рождения приставлены два ангела: один от Бога, а другой от диавола, — склоняющие

душу к добру или злу и ведущие учет его делам. При этом сверхъестественные силы влияют таким образом, чтобы не нарушалась свобода воли человека. Если человек «проводит жизнь хорошо, то добрый ангел берет старейшинство». Если человек «проводит жизнь худо, то берет старейшинство злой дух». Когда один из ангелов обретает временное преимущество, тогда другому остается только плакать.

Однако оба списка дел и поступков тщательно сохраняются до посмертного «сведения счетов». Смерть человека, даже если он праведник, страшна и трагична. Первое испытание, ожидающее его, — разлучение души от тела. Это самый драматический момент:

«Сначала приходят бесы и, открывая харатейные свитки, на которых записаны худые дела, обличают душу во всех грехах ее, говоря: „Почто забыла то, чем согрешила в сей жизни? Но мы ничего не забыли, но ясно все записали“. После этого приходят два ангела, посланные к душе от Бога. Увидя их, душа ужаснется, образ весь и красота и лицо изменятся, руки и ноги отнимутся, также и слух, и язык молчанием затворится, и будет весь уныл, и дряхл, и скорбен, и за сим явится смерть. Итак, со страшною болью душа изойдет от тела и станет рядом, глядя на свое тело, как бы кто снял ризы свои и стал бы глядеть на них». Последний впечатляющий образ, известный в русской поэзии, начиная от народных стихов и кончая Тютчевым, восходит к Платону.

Подхваченная ангелами, душа переносится в небесные сферы, где ее ожидает второе испытание: двадцать воздушных мытарств. В этой части русский автор полностью опирается на видение Феодоры, способствовавшие распространению учения о воздушных мытарствах. В основе этого учения лежит простая мысль, что душа, держащая свой путь на небо, должна как бы заплатить пошлину за каждый грех, совершенный ею на земле. Эта пошлина состоит из добрых дел и поступков, имеющих искупительный характер. Но уже в «Видении святой Феодоры», так же, как и во всех русских аналогичных текстах, каждое мытарство — это место суда, а не наказания. Здесь снова бесы показывают списки всех грехов, распределенных по рубрикам, а ангелы стараются уравновесить их соответствующими добродетелями или добрыми делами. Вся эта процедура напоминает

безналичный расчет между банками, если оставить в стороне страшный смысл этого расчета.

Если в результате суда оказывается, что преобладают грехи, то душа отдается во власть бесов на вечные мучения. Успешно преодолев одно мытарство, душа переходит к следующему. Каждый из двадцати судов рассматривает только один вид греха, начиная с зависти и кончая скупостью и отсутствием милосердия. Никакой попытки ввести какую-либо систематизацию грехов не делается. Большинство из двадцати грехов являются преступлениями против близких, из чего следует, что речь идет не о монашестве. Некоторые грехи носят специфически русский характер. Так, седьмое мытарство — «срамословие и плясание на пирах, свадьбах, вечерях, игрищах и на улицах». К ереси относятся такие распространенные в народе суеверия, как вера «во встречу, в чих, в птичий грай... и если сказки рассказывают и на гуслях играют».

Последний грех, отсутствие милосердия, считается, по-видимому, наиболее тяжким: «Здесь бо обличают бесы душу, если кто брату досадил, или нищему, или изгнал из дома своего, или грозился на кого... Даже если все заповеди исполним, но будем немилостивы, немилосердны к нищим или рабам своим, не давая достаточно одежды и пищи, обижая их делами или другими бедами, все будет спрошено воздушными бесами». Этот отрывок отражает специфические черты русской этики мирянина.

Душа, благополучно прошедшая все двадцать мытарств, поднимается к престолу Бога Вседержителя для поклонения, после чего архангел Михаил в течение сорока дней водит ее по раю и аду. Это последнее путешествие не представляет, однако, никакой опасности для души, а служит лишь для удовлетворения ее любопытства. Возвратившись в рай, душа получает «место покойно», где и находится до последнего, всеобщего воскресения.

Души явных грешников не допускаются даже до первого мытарства, а тотчас после смерти попадают во власть бесов. Последние, однако, действуют строго в соответствии с правосудием, показывая при этом все грехи, записанные на свитках, с точным указанием времени и места их совершения. Из несколько туманного повествования неясно, кто же все-таки допускается до воздушных мытарств. Если понимать буквально,

то можно подумать, что только души праведников. Отличительная черта «Слова» — строгое законничество, причем судятся поступки, а не качества души. Добрые дела могут перевесить грехи. В этой нравственной арифметике остается мало места для христианской идеи искупления. Создается впечатление, что душа спасается или погибает в зависимости от своих собственных добродетелей или вины. Лишь в одном случае нравственные счета перечеркиваются возвышающейся над ними благодатью: речь идет о покаянии. Одно покаяние может изгладить грехи, но только при определенных условиях. Грехи должны быть прощены в таинстве исповеди, при условии, что духовник налагает на кающегося должное количество искупительных епитимий. В противном случае — и духовник, и его чадо — осуждаются навечно. Даже покаяние, чтобы стать действенным, требует определенного эквивалента добрых дел, и единственное место, в котором был бы возможен прорыв благодати, гасится морализмом. Это полный триумф пелагианства.

От малой эсхатологии до большой расстояние короткое. По мнению автора, «конец мира приближается, и уже мало времени жизни нашей и века». Все исторические испытания, войны, потрясения, предсказанные в Евангелиях, уже совершились. Автор даже находит некоторые красноречивые добавления к словам Господа: «Восстанет князь на князя, епископ на епископа, монах на монаха». Антихрист придет за три года до 7000 г. От сотворения мира и будет править в течение этих трех лет. Но наш автор весьма скуп на подробности относительно исторического апокалипсиса. В некоторых византийских апокрифах эта тема освещается более подробно в связи с историческими судьбами империи. Но русский автор спешит к космологическому концу.

Все необходимые краски для живописных деталей конца заимствуются у преп. Ефрема Сирина и византийского писателя по имени Палладий[33]. Евангелия и даже Апокалипсис святого Иоанна имеют мало общего с этой картиной. Последний, или Страшный Суд только упоминается: в самом деле, едва ли он нужен после всех посмертных испытаний души. В данном случае эллинистический миф о мытарствах явно вытесняет иудео-миссианский Суд. Зато много говорится о смерти в огне и об обновлении неба и земли (2 Петр., 3, 10–13).

При звуках труб архангелов Михаила и Гавриила восстанут все мертвые. «Тогда огонь неугасимый потечет от Востока до Запада, поедая горы, каменья, деревья, море. Твердь, как береста, свернется, и все сущие вещи, кроме человека, от ярости огненной, как воск, растают. Вся земля сгорит, и сквозь огонь подобает пройти всему роду человеческому. Некуда будет в это время убежать или скрыться; особенно грешным, не покаявшимся, будут злые терзания. Они увидят гнев Господень, несущий проклятие отмщения».

Все человечество должно пройти через этот огонь, но для праведников он будет очищением, а для грешников — «опалением и помрачением». Затем огненная река соберется в огненное озеро, в котором грешники будут терпеть вечные мучения. «После этого земля будет нова и ровна (идеальный античный ландшафт. — *Г. Ф.*), какой она была в начале, и белее, чем снег; она изменится по повелению Божию и будет подобна золоту; вырастут из нее трава и цветы многоразличные и никогда не увядающие, потому что они духовны; и вырастут деревья, не как видимые теперь, но высоту, красоту и величество их невозможно описать устами человеческими, так как они духовны».

Эсхатология заканчивается этим космологическим триумфом. Исполненный восторга перед преображением природы, автор забывает упомянуть о блаженстве святых на новой земле. В этом в высшей степени характерно проявляется русская натура. Рабски следуя греческому образцу на протяжении всего компилятивного сочинения, в самом конце он оказывается искренне захваченным эсхатологическим видением преображенной земли. В свете русского религиозного опыта необходимо подчеркнуть это видение. Чисто русская идея искупления — идея искупления Матери-Земли.

ХРИСТИАНСТВО В БЫТУ

VII. Ритуализм духовенства

На первый взгляд кажется, что памятники канонического права меньше всего могут способствовать раскрытию религиозности народа. В целом они принадлежат Вселенской Церкви и представляют собой юридический инструмент, позволяющий привести многообразие жизни к единству сверхнационального общества. В самом деле, греко-византийское каноническое право пользовалось в Древней Руси неограниченным авторитетом. Кодексы этого права, так называемые «Номоканоны», составленные в нескольких вариантах в шестом и девятом столетиях, приняты в Русской Церкви до сего дня как безусловная норма. Но русские, или, скорее, епископат и духовенство, не всегда могли найти в этих священных кодексах ответы на сложные вопросы, ставившиеся жизнью, далекой от средиземноморских образцов. Поэтому они пытались восполнить существующие пробелы. Эти русские дополнения, официального или частного характера, даже если и были задуманы в духе полной преданности греческим канонам, тем не менее не могли не отразить нужд и состояния русского сознания.

Среди канонической литературы первое место занимают церковные уставы русских князей — Владимира, Ярослава и других, предназначавшиеся для определения компетенции и границ юрисдикции церковных судов. Сохранился ряд канонических сборников в форме вопросов и ответов, в которых церковная власть, в лице епископа или митрополита, предлагает решения представленных ей на рассмотрение трудных ситуаций из пастырской практики. Наконец, мы располагаем

большим количеством анонимной или писавшейся под псевдонимами литературы смешанного характера, в которой каноны Греческой Церкви объединены с русскими постановлениями и обычаями, а также с некоторыми изобретениями частного канонического рвения. Эти собрания, большего или меньшего объема, разделены на пункты или каноны без какой-либо попытки их систематизировать. Часть является повторением известных канонических норм, другие же, из-за своего фантастического характера, даже в древние времена были отнесены специалистами к так называемым «худым номоканонам» (каноническим апокрифам). Однако, в общем, Древняя Русь, будучи неспособной провести границу между правильными и неправильными канонами, жила, руководствуясь смешанными и зачастую противоречившими друг другу нормами. «Худое» и явно ложное каноническое правило могло на протяжении столетий приобрести непререкаемый авторитет, оказывая сильное влияние на жизнь русского народа. Как и среди других русских анонимных сочинений, нелегко отличить собственно русские творения от болгарских или переводов с греческого. В этой области, однако, много было сделано С. И. Смирновым, последним исследователем и издателем русских «покаянных» документов.

Наиболее известные и подробные собрания вопросов и ответов принадлежат группе новгородских священников середины XII века, среди которых первое место занимает Кирик. Ответы даются епископом Нифонтом и другими иерархами. Вопросы и ответы являются отражением, а иногда и дословным пересказом действительно имевших место бесед между епископом и священниками, которые приходили к нему с каноническими сборниками в руках за разрешением трудностей, встречавшихся в их практике.

Основная часть вопросов Кирика относится к проблемам таинств и обрядовым деталям церковной службы, которые вызывали постоянный профессиональный интерес православного священника. Но многие вопросы относятся к обрядовым обязанностям мирян, духовных чад Кирика. Их нравственные грехи и наложенные за них епитимии составляют третью группу вопросов, связывающих труд Кирика с официальными церковными уставами о наказаниях.

То же самое содержание присуще двум другим памятникам, сохранившимся с домонгольских времен. Это «Канонические ответы митрополита Иоанна» Киевского (1080–1089) и так называемая «Заповедь к исповедающимся сыновьям и дочерям»*. Эти документы, наряду с некоторыми другими, меньшего объема и меньшего значения, помогут нам понять Кирика, чтобы отделить общие черты от его личных предрассудков и пристрастий.

Если священник консультируется у епископа по поводу сложных деталей обряда, только недавно принятого в новообращенной стране, само по себе это не является показателем его приверженности ритуализму. Это часть его профессиональных обязанностей. Чем большее почтение питает он к таинствам алтаря, тем большее значение приобретают для него мельчайшие детали службы. Вполне естественно, что Кирик хочет знать, как правильно совершать обряд крещения и как совершать таинство над умирающим, каковы религиозные и нравственные причины отлучения от причастия или каковы правила поста. Но даже в рамках чисто литургических интересов Кирик выходит за пределы разумного, проявляя дух узкого фанатизма и ритуализма в худшем смысле этого слова, за что многократно получает выговор от более здравомыслящего епископа. Однако основная проблема состоит в том, каков процент ритуалистических вопросов по отношению к целому. Кирик не ограничивается вопросами, относящимися к ритуалу. Пользуясь знаниями и авторитетом епископа Нифонта, он задает вопросы весьма различного содержания, волнующие его как священника и как духовного отца. Среди 101 вопроса два носят экзегетический характер, два — исторический, и около десяти — нравственный. Все остальные касаются ритуала или обрядов в более широком смысле. Место, занимаемое вопросами, относящимися к ритуалу, является убедительным свидетельством направленности его религиозных интересов. Среди 101 вопроса Кирика можно найти следующие:

1) Какова епитимия, если человека стошнит после причастия?

* В цитатах эти три документа обозначаются следующим образом: Кирик — К, Иоанн — И, Заповедь — З.

2) Подобает ли читать молитву над оскверненным сосудом, если он глиняный, или только над деревянным, и следует ли разбивать все остальные?

59) Грех ли, если человек разобьет яйцо о свои зубы перед литургией, особенно пасхальной?

69) Грех ли наступать на написанные буквы? (ходить ногами по грамоте)?

Разумеется, выбраны самые крайние примеры. Поскольку они хорошо известны всем изучающим древнерусскую культуру, их обычно используют для создания карикатурного образа русского духовенства. Фактически же они говорят лишь о ненормальном разрастании профессиональной скрупулезности при довольно ограниченном уме.

Пытаясь сориентироваться в этой мешанине обрядовой казуистики, легко обнаружить склонности новгородского священника. Это не просто стремление к канонической точности, или «акривии» — если воспользоваться этим излюбленным словом греческого канонического права. Забота об акривии бесспорна и естественна для примитивного сознания, добросовестно старающегося следовать сложному закону более высокой культуры. Мы могли бы процитировать знаменитые вопросы, адресованные болгарским царем Борисом папе Николаю I. Но стремление Кирика к акривии затмевается другим мотивом: страхом ритуальной нечистоты, понимаемой почти и исключительно в физическом или физиологическом смысле. В этом отношении Кирик стоит на тех же позициях, что и примитивная религия Израиля, отраженная в древних частях Библии. Сознание Кирика можно было бы определить как иудаистское, за исключением того, что в нем отсутствует пророческий дух Израиля. Источником нечистоты является человеческое тело со всеми его органическими функциями; нечистыми являются любые выделения этого тела, кроме, может быть, слез. Пища и половая жизнь являются главными источниками греха.

Первый вопрос Кирика раскрывает его главную озабоченность тем, что самая низменная физиологическая нечистота оказывается в соприкосновении с величайшей святыней; естественным результатом этого является «физиологический» грех. Вопрос 1 звучит так: каково наказание, «аще человек блюет, причастившись»? Наказание варьируется в зависимости от при-

чины, вызвавшей грех, но даже обычная болезнь от наказания полностью не освобождает.

Можно понять — перед причастием Святых Тайн необходим пост вплоть до абсолютного запрещения приема пищи утром перед причастием. Но сомнения относительно допуска к причастию в случае, если «гной иде из ядна» (К 61) или если «кровь идет из зуба» (К 62), носят чисто физиологический характер. Аналогичный подход проявляется в запрещении полоскать рот перед причастием, чтобы какая-либо частица воды не попала в желудок, или есть чеснок накануне (З 25). Не только Святое Причастие, но также и целование Креста поднимает тот же вопрос о недостоинстве и нечистоте. Здесь наши источники имеют чуть более либеральную тенденцию: если и не во всех случаях, грешники и нечистые все же допускаются к Кресту. Но «Честный Крест целовавшие, не есть мяса, ни сыра» (З 41).

Последнее предписание перевешивает чрезвычайно сложные правила поста. Церковный пост имеет, прежде всего, аскетический смысл — умерщвление, ослабление плоти, в частности полового влечения, и подчинение воли водительству Церкви. Правила поста в Восточной Церкви гораздо строже, чем в Римско-Католической, даже если взять для сравнения времена «золотого века» средневекового аскетизма. Все среды и пятницы — постные дни; три длительных постовых периода (с XIV века — четыре) плюс несколько отдельных дней поста — в общей сложности получается более полугода. Во все эти дни из рациона исключается не только мясо, но даже яйца, молоко и все молочные продукты. Во время Великого Поста нельзя есть даже рыбу, а в течение определенных недель и дней разрешается только сухоядение — невареная растительная пища. Формулировки этих правил дают повод для бесконечных пояснений. Поскольку упор делается на вид пищи, а не на ее количество, то первоначальный аскетический смысл поста смещается в сторону ритуалистических табу, или запретов. Согласно древнерусским канонам, новорожденным младенцам разрешалось кормиться материнской грудью только в течение первых двух постовых периодов. Во время третьего поста они обязаны были его соблюдать, даже если им было менее одного года (З 55). Это можно объяснить иррациональным распространением аскетической практики взрослых, но следующая группа запретов не поддается никаким толкованиям.

Как пережиток ритуального Моисеева закона первохристианская Церковь сохранила запрет на употребление в пищу крови и «удавленины» (Деян. 15, 29). Это апостольское правило было подтверждено Константинопольским, или Трулльским Собором 680 г. (67). С тех пор оно никогда официально не отменялось, хотя на Западе оно было забыто еще во времена средневековья. На Руси действовало до конца Московского царства (около 1700 г.). С характерной неточностью в цитировании Священного Писания, это правило применялось в расширенной форме: «Иаков, брат Господень, ничего не запрещал, кроме блуда, идоложертвенного, удавленины, крови, зверодеяния, мертвечины» (К 88).

Новгородский священник и его епископ осторожны в применении этого правила: они не выходят за рамки греческих канонов. Последний вопрос имел на Руси практическое значение из-за широкого использования охотниками капканов и силков. Птица и мелкая дичь, пойманные таким образом, удушались и потому не годились в пищу. О епископе Нифонте рассказывается следующая история: «Принесли ему на пир тетеревину, он же велел ее выбросить за ограду, говоря: «Тот, кто ее ест, не достоин даже общения» (К 88).

Запрет на употребление в пищу крови приводил ко многим казуистическим проблемам, которые Новгородским епископом решались различными путями. Он не видит греха в употреблении в пищу рыбьей крови (К 86), но возражает против питья молозива (молока отелившейся коровы), «потому что оно с кровью». С другой стороны, Нифонт против разделения животных на чистых и нечистых, уже укоренившегося в некоторых церковных кругах на Руси. Обе точки зрения, строгая и «либеральная», отражены в вопросе Кирика и в ответе епископа: «Спрашиваю ради крестьян, едящих белок» и т. д. — «Большой грех есть удавленину; но если едят белок и других животных, которые удавлены, нет в том греха» (К 69). Но вскоре на Руси возобладала более строгая точка зрения. Памятник канонического права XIV века, так называемое «Правило о верующих в гады», содержит длинный список нечистых и запрещенных к употреблению в пищу животных: «Едящие волка, лисицу,

медведицу, собаку, ежа, куницу, белку и других нечистых... черепах, коня, осла и других диких и домашних животных, которых закон Божий (Моисеев?) называет нечистыми, по своей воле и желанию, отлучаются от причастия на четыре года» (16). Этот список дополняет другое правило (15) относительно запрещенных к еде птиц.

После монгольского нашествия ритуализм на Руси стал мощным течением. Во всех канонических документах либеральная точка зрения Нифонта сменилась более строгими предписаниями. Во многих случаях скудость наших источников не позволяет сделать заключение, какие из канонических постановлений или обычаев относятся к Киевскому периоду. Кажется вероятным, что в те времена епископы не рекомендовали следовать запретам Моисеева закона. Но многие священники все же их придерживались, руководствуясь не столько библейскими реминисценциями, сколько собственным сильно развитым чувством физиологического отвращения и доморощенными представлении о святости. «Заповедь к исповедающимся» является, несомненно, домонгольским каноническим документом, хотя и частного характера, и не принадлежит перу митрополита Георгия II, как ошибочно полагал Голубинский. Анонимный русский канонист считает грехом употребление, даже непреднамеренное, пищи, оскверненной насекомыми или нечистыми животными: «Если собака лизнет пищу или если в нее попадет сверчок, или сороконожка, или жаба, только молитву сотворить; если мышь или жаба умрет в пище, то не есть. Если кто-либо съест по неведению, пусть постится восемь дней» (З 80).

Напрашивается вывод: если нечистое животное, попавшее в пищу, оскверняет ее с религиозной точки зрения, то и само оно тем более не должно употребляться в пищу. Следующим шагом могло бы стать предписание, что и шкурки, и меха таких животных являются нечистыми. По логике вещей, это исключало возможность использования любого меха в одежде православных. Однако этот вывод был энергично отвергнут епископом Нифонтом, и по крайней мере в этом пункте ему следовали и дальнейшие поколения. «Что касается одежды, то нет греха в том, чтобы ходить, в чем хочешь, хотя бы и в медвежьей шкуре» (З 91).

Особую проблему, иногда приобретавшую трагический характер для Древней Руси, представлял вопрос о совместном приеме пищи с язычниками, евреями и даже с западными христианами. Правила древней Церкви запрещали разделять трапезу с еретиками. Их цель, очевидно, заключалась в том, чтобы предотвратить общение с еретиками в быту и избежать их влияния на православных. Такие или подобные правила были введены на Руси из-за язычников, многочисленных как внутри страны, так и за ее пределами. Наибольшее практическое значение это запрещение имело по отношению к половцам и другим степным кочевникам, с которыми русские были вынуждены тесно общаться: с купцами, военными союзниками или пленниками. Среди весьма авторитетных канонов митрополита Иоанна II (1080–1089) имеется канон 19, определяющий: «Если кто-либо ест с язычниками, не ведая того, читать молитву только на осквернение, и могут быть приняты (в Церковь)». В случае сознательного нарушения этого правила другие канонические сборники предписывают епитимию от трех до девяти дней поста. Наказание не строгое, вероятно, потому, что во многих случаях этот грех бывал неизбежным. Более суров митрополит к купцам: «Велик грех тех, кто ради имения или скотолюбия оскверняет себя едой с язычниками». Хотя он не находит канонов, отлучающих таковых от причастия, он настаивает на их очищении посредством молитв (И 28).

В последнем правиле грех купцов определяется дословно так: «пребывание <с поганым> и еденье». Древний смысл запрета, т. е. духовная опасность, позабыта: на первый план выдвигается ритуалистическое отношение к пище. Причина, по которой пища язычников считалась нечистой, заключается либо в духовной нечистоте язычества, оказывающей влияние на всю плотскую жизнь, либо — и это более вероятно — в нечистоте самой их пищи. В самом деле, русские авторы любят распространяться о неразборчивости язычников в еде, вызывающей у них отвращение. Когда русские летописцы начинают описывать жизнь своих предков, то неразборчивость в пище наряду с беспорядочными половыми сношениями и варварскими обычаями бракосочетания характеризуются ими как сущность язычества. Говоря о различных племенах восточных славян, автор «Начальной летописи» пишет:

«Древляне жили, как звери, и были подобны скоту. Убивали друг друга, ели все нечистое, и брака у них не было, а умыкали девиц, чтобы взять себе в жены. И радимичи, и вятичи, и северы имели одни и те же обычаи. Они жили в лесу, как дикие звери, и ели все нечистое»[34].

На другой странице, прослеживая генеалогию печенегов, половцев и других кочевых врагов Руси, летописец рассказывает о мифических народах, встреченных в горах Александром Великим (Македонским). Источником для него служит апокрифический Мефодий Патарский: «Александр Македонский дошел до восточных стран, расположенных у самого моря и называемых Землей Солнца, и видел там народы нечистые из племени Яфета. Он видел их нечистоту: они ели всякую скверну, комаров, мух, змей; мертвецов они не хоронили, а съедали, и женских выкидышей ели и всех нечистых животных. Увидев это, Александр убоялся, что они размножатся и осквернят землю» (1096). Эти нечистые народы, очевидно, воплощающие в себе крайнюю степень сатанинской греховности, обитают в горах Урала, откуда они будут выведены гневом Господним перед Страшным Судом.

Одной из причин канонического запрета на общение с католиками греческий митрополит Киевский Иоанн II называет их неразборчивость в пище. Разделение между Востоком и Западом произошло совсем недавно (1054); догматические ереси занимают всего лишь второстепенное место в списке римских злоупотреблений. Иоанну II римские грехи представляются так: «Они служат на опресноках, в сырную неделю едят мясо с кровью и удавленину» (И 4). Митрополит не заходит столь далеко, чтобы полностью запретить вкушение пищи вместе с католиками, как это он делает по отношению к язычникам. Он разрешает совместные трапезы «по нужде, ради любви Христовой». Но это только начало процесса, достигшего кульминации в Московский период, — полного разрыва личных отношений со всеми иностранцами за исключением восточных православных. В Киевский период для национальной изоляции не было ни политических, ни психологических причин. Русь была открыта как для Запада, так и для Востока. Несмотря на канонические запреты, брачные связи русских князей с католическими королевскими и княжескими домами были весьма

распространены. В Новгороде XII столетия женщины имели обыкновение приносить своих детей к варяжским (католическим) священникам для молитвы, так же как в случае болезни они носили их к языческим волхвам (К 18). Киевская Русь была далека от религиозного фанатизма. Однако и тогда уже существовала дискриминация по отношению к пище; из этого источника постепенно развивался процесс националистической изоляции. Его причиной была не догматическая или богословская антипатия, а скорее физиологическая, оформившаяся в сфере ритуальных и священных табу.

Другим, еще более опасным источником ритуальной нечистоты считалась половая жизнь и все ее проявления. Мы не говорим о связанных с сексом грехах: прелюбодеянии, блуде и противоестественных грехах, занимающих немало места в канонических сборниках. Даже честный брак, освященный Церковью, постоянно подвергался подозрению. Церковное сознание расщеплено между библейским признанием святости брака и подозрительным отношением к половому акту как источнику греха даже в браке. В данном случае слово «нечистота» является более подходящим, чем понятие «грех». Нечистота становится грехом, когда соприкасается со священными предметами; для того, чтобы предостеречь от этой опасности, была выработана сложная система запретов и очищения.

В Древней Руси Церковь пыталась так же строго регулировать половую жизнь, как и питание. Как и когда совершать супругам половой акт предписывалось канонами. Примечательно, что совокупление запрещалось не только и не столько в пост, сколько в праздники. Это означает, что исходный мотив — не аскетическое воздержание, а забота о ритуальной чистоте. Епископ Нифонт приводит древний канон патриарха Тимофея, который читался всем новобрачным и который запрещал совокупление по субботам и воскресеньям. Вскоре к этим дням была добавлена и пятница. «Заповедь исповедающимся» сопровождает это запрещение следующим любопытным предостережением: ребенок, зачатый в один из этих трех дней, рискует стать «либо вором, либо разбойником, либо блудником», и поэтому его родители должны принести покаяние (З 108). Либеральный Нифонт негодует по поводу этих суеверных преувеличений. Когда Кирик ссылается на этот или подобный канонический

авторитет, епископ высказывает свое мнение: «А те книги годятся сжечи» (К 74). Тем не менее предписания «тех книг» все же одержали верх, а суеверия, отвергнутые Нифонтом, стали общим верованием русских людей.

Точка зрения «Заповеди» также возобладала над мнением епископа Нифонта и в другом: в распространении воздержания от половой жизни на все праздничные дни и время Великого Поста. По-видимому, такова была практика новгородских священников, вызвавшая гнев Нифонта: «Учите воздерживаться в Великий Пост от жен? Грех вам в том» (К 57). Очевидно, епископ считал подобное требование непосильным для мирян. «Заповедь» настаивает на воздержании, по крайней мере, в первую и последнюю недели Великого Поста (З 64). Каноны Московского периода в этом отношении, как и во многих других, более суровы.

Воздержание в период Великого Поста, несомненно, носит аскетически-жертвенный характер. Следовательно, нельзя делать никаких выводов относительно нравственной и религиозной оценки самой половой жизни. Наиболее важным показателем является общее каноническое запрещение священникам Восточной Церкви совершать литургию утром после совокупления с женой. С одной стороны, это правило — восточный аналог римо-католического целибата, как бы смягченный его вариант; с другой — оно еще резче подчеркивает религиозный смысл данного запрета. Целибат священства имеет, помимо посвящения на служение Богу, практические и социальные цели, а именно помогает служителю Церкви стать более независимым от уз мира сего. Восточный священник — в социальном и экономическом плане — полностью погружен в этот мир, неся груз обязанностей главы семьи; поэтому указанное запрещение подразумевает только нечистоту полового акта, который оскверняет человека и делает его недостойным для совершения священнодействий. Многие затруднения Кирика связаны с этим: какие священнодействия и при каких условиях дозволяются или запрещаются после соития? То, что нечистота понимается в физиологическом, или, скорее даже, в физиологическо-религиозном, а не в этическом смысле, следует из канонического обязательства омовения предписанным образом: «Поп, быв со своею женою, вне алтаря читает Евангелие и ест антидор» (К 27). «Попу белу,

бывшу со своею женою пред службою днем, можно служить, если ополоснется до пояса, без поклонов и полного омовения» (К 28). Подобные предписания даются и мирянам: «Можно мощи целовать и с женою бывше и не мывшеся, но ополоскавшеся до пояса, и ядше, и пивше» (К 26).

Вот особый случай, вызвавший беспокойство: «Можно ли быть со своей женой в присутствии икон и честного креста?» Из контекста следует, что в Киевской Руси, в отличие от Московского периода, иконы содержались не в отапливаемых жилых комнатах, а в отдельных холодных комнатах, которые могли использоваться также как спальни. Этим объясняется вопрос: «В клети иконы держали или честный крест, достоин ли быти с женою своею?» Нифонт, как обычно, либерален и безапелляционен: «Ни в грех положена своя жена... А крест на тебе или снимаешь, будя со своею женою?» (К-Савва 4). В данном вопросе епископу вторит и «Заповедь»: «Мирянин должен крест носить на себе, ложась со своей женой» (З 47). Москвитяне придерживались иного мнения. Но сам факт, что подобные вопросы поднимались в древнейшие времена, свидетельствует о широко распространенной точке зрения — любая половая жизнь нечиста. Церковь домонгольского периода пыталась противостоять этому убеждению, подчеркивая святость брака. Но двойственное отношение к половой жизни было слишком глубоко укоренено в христианском прошлом. Об этом свидетельствуют древние каноны; и совершенно естественно, что одно из этих направлений, а именно ритуалистическое, носящее негативный характер, получило преобладающее значение на Руси.

Признание нечистоты половой жизни подтверждается признанием ритуальной нечистоты женщины в послеродовой период или во время менструации. Следуя Ветхому Завету, а также принимая во внимание факт очищения Марии, описанный в Евангелии от Луки (2, 22), Церковь считает женщину нечистой в течение сорока дней после родов. На сороковой день мать и дитя должны прийти в храм, где над ними читается особая очистительная молитва. «Мати рожши 40 дни да не входит в церковь», — утверждает Кирик (К 42). «Жена егда родит дитя, не ести с нею» — предостерегает «Заповедь» (З 62). Дом (или комната), где мать родила ребенка, считается нечистым; в него

запрещается входить в течение трех дней; затем он очищается той же молитвой, которая читается над оскверненным сосудом (К 46). Если мать является нечистой, то как может ребенок сосать ее грудь? Этот естественно возникающий вопрос был задан митрополиту Иоанну II. Ответ был либеральным, хотя и условным: «Если в течение сорока дней, пока мать нечистая, нет кормилицы, может ли дитя сосать свою мать, чтобы не умереть от голода? — Лучше оставить его живым, чем погубить из-за преувеличенного воздержания» (И 2).

Менструация делает женщину недостойной не только причастия (это правило настолько хорошо известно, что даже не упоминается в цитируемых вопросах и ответах), но даже есть освященный хлеб (антидор), целовать Евангелие и даже входить в храм (К-Савва 23).

Более терпима русская практика к женщинам, страдающим белями. Поскольку эта болезнь весьма продолжительна, то строгость канонов осудила бы невинную женщину на полное отлучение от Церкви. Все связанные со святыней действия, запрещенные для женщин в определенные дни каждого месяца, разрешены для больной женщины — даже принятие Святых тайн, если болезнь длится «год или полгода» (К 45).

В плане физиологической нечистоты женщина настолько не равноправна с мужчиной, что следствием этого всегда возникало искушение считать женщину нечистой по самой ее природе. При чтении русских канонических документов возникает подозрение, что известное верование в неполноценность женщины постепенно развилось на Руси скорее из представлений о ее ритуальной нечистоте, чем из общих соображений относительно ее нравственной слабости. Один из самых знаменитых вопросов Саввы, новгородского священника, опирается именно на такое общее представление. «Аще случится плат женский в порт вшити попу, достоит ли в том служити порте?» Остроумный епископ отвечает встречным вопросом: «Разве женщина нечиста?» — «Чи погана есть жена?» Здесь Нифонт четко формулирует мысль, скрытую в подтексте вопроса священника.

Сексуальная нечистота носит в рассмотренных случаях физиологический характер, но она затрагивает также и нравственный аспект; при более широком толковании она легко может быть воспринята как нечистота нравственная. Очень часто

трудно понять, какая сторона — физиологическая или нравственная — преобладает. Русские священники относятся к молодым неженатым мужчинам с особым подозрением. Их целомудрие сразу же ставится под сомнение. Канонический автор молчаливо предполагает, что они живут в состоянии половой невоздержности. По этой причине задаются вопросы, шокирующие современного читателя: «Могут ли холостяки ходить в церковь, целовать Евангелие» и т. п. Нифонт наказывает, чтобы их не лишали участия в богослужении и даже разрешает им причащаться на Пасху, при условии, что они воздерживались в течение всего Великого Поста (К 67, 63). Однако в рукописях наблюдается некоторое расхождение (К-Савва, 5). Переписчики или редакторы более позднего времени выражали сомнение, можно ли прикасаться к святому кресту и другим священным предметам нечистыми устами.

Физиологической является нечистота, связанная с болезнями или ранами, как, например, кровотечение из десен или зловонные язвы. Примечательно, что епископ допускает к причастию человека с язвами с мудрым напутствием: «Не тойбо, рече, смрад и отлучает от святыни, ни иже из уст иде от других, но смрад греховный» (К 61). Однако тот же Нифонт отлучает от Святой Чаши мирян (не священников), у которых из десен идет кровь: «чтобы не были слишком небрежны» (К 62).

В стороне от ритуальных предписаний, имеющих отношение к культовому богопочитанию, стоит следующее странное правило «Заповеди»: «Если кто помочится в сторону востока, наказание триста поклонов» (З 115). Здесь нет ничего от христианства; перед нами древнее пифагорейское правило, с тем лишь только отличием, что восток подставляется на место Солнца. Первоначальный смысл правила, т. е. почитание Солнца (Гелиоса), обобщается. Восток рассматривается как сторона Бога, или Христа, Который очень часто отождествляется с Солнцем как «Солнце правды». Ритуальное предписание в данном случае сохраняет исходный, дохристианский характер.

Трудно охватить богатое ритуалистическое содержание русских канонических документов. Однако прежде чем делать окончательные выводы о национальном религиозном настрое, который, по всей видимости, они отражают, мы должны сделать критические замечания. Очевидно, у новгородских свя-

щенников, как и у анонимных авторов «Заповеди» и других «худых Номоканонов», замечено грубое преувеличение в подходе к проблемам ритуальной чистоты. Эта тенденция сдерживается епископами Новгорода и Киева. Сами епископы не совсем свободны от ритуалистических предрассудков, но они резко противостоят полуязыческим местным обычаям. Митрополит Киевский по национальности грек; епископ Новгородский хорошо знает греческое церковное право и часто на него ссылается (К-Савва 4). Их ритуализм — это ритуализм Византийской Церкви. Они настаивают на строгом соблюдении практики Великой, т. е. Константинопольской Церкви. Они запрещают, например, есть удавленину, но не делают различия между чистыми и нечистыми животными. Поэтому мы вынуждены признать, что все напластования в канонах, касающихся ритуальной чистоты, являются специфически русским вкладом.

Объясняется ли это влиянием русской народной массы, новообращенных славян и финнов, не оставивших еще полностью языческий образ жизни? Ответ будет, скорее, отрицательным. Запрещая есть мясо животных, убитых зверями, а не человеком, митрополит Иоанн II добавляет: «Следуйте каноническому правилу, а не обычаям земли» (И 3). Неразборчивость в пище была, следовательно, обычной на Руси. Трудно представить, — да это и противоречило бы свидетельству источников, — чтобы русский язычник питал отвращение к половому акту. Но это означает, что ритуалистическое стремление к чистоте не присуще русскому народу в целом и не является отражением национального характера в религии. Единственно возможный вывод — оно было вкладом особого класса людей, которые отстаивали и развивали его. Этот класс — среднее духовенство, священники, в частности те из священников, которые осуществляли духовное руководство — духовников или «покаяльных отцов». Они составляли наиболее ревностную, хотя далеко не всегда наиболее ученую часть духовенства. Они восторженно восприняли учение Греческой Матери-Церкви, представленное на Руси переводными греческими канонами и некоторыми греческими иерархами на русских епископских кафедрах. Стремление к преувеличению обрядовой стороны религии, общее для любого полуязыческого общества, обострялось для них необходимостью вести постоянную войну против

языческих обычаев и пережитков. В этой войне богословие и нравственное воспитание не были наиболее эффективными средствами. Обычай против обычая, обряд против обряда: необходимо было постоянно подчеркивать границу между христианством и язычеством. За религиозным страхом нечистоты, свойственном русским канонистам, чувствуется острота их борьбы и полемики.

Тем не менее, будучи сами русскими, имея в крови религиозные инстинкты своего народа, они не смогли избежать влияния национальной религиозности. Это влияние легко прослеживается в самом выборе объектов их критики. То общее, что они имели со своим народом и которому противостояли, — это физиологический подход к религии. Кажется невероятным, чтобы славянин-язычник мог испытывать отвращение к физической нечистоте, но можно предположить, что он искал путей приближения к Божественному через чувственные каналы. Должно быть, половая жизнь была для него наиболее священной сферой. Переходя от гипотез к историческим фактам, мы видим, что с древних христианских времен и до настоящего времени русские искали свой путь к Богу при помощи всех пяти органов чувств; не только через зрение посредством икон или через слух посредством церковного пения, но также через осязание посредством прикосновения (целования) к святыням, через обоняние посредством воскурения ладана и других благовоний и через вкус посредством освященных хлеба, воды и всякого рода освященной пищи. Эти характерные черты эллинистическо-византийской традиции были обогащены и получили дальнейшее развитие на Руси, особенно после монгольского нашествия. Сознание божественного присутствия в освященных чувственных объектах таит отрицательную оборотную сторону, проявляющуюся в обостренном чувстве страха перед осквернением, страхом нечистоты. Отрицательная сторона русского физиологизма в религии отражена в исторических документах и, возможно, в самой церковной жизни. Положительные обычаи развивались постепенно, не привлекая к себе большого внимания, поскольку они не встречали сопротивления.

Влияние духовенства на новообращенный народ не ограничивалось лишь уроками ритуализма. В проповедях и в таинстве покаяния как духовный отец священник призван был наса-

ждать основные христианские добродетели, главной из которых почиталось милосердие; хотя, конечно, насколько успешно проходило обучение — это уже другой вопрос, которому мы посвятим одну из последующих глав. Останавливаясь пока на проблемах религиозной обрядности, мы должны исследовать наши источники, чтобы выяснить, до какой степени преподанные уроки обрядности усваивались мирянами в Киевской Руси. Необходимо сделать различие между высшим обществом и массами.

Что касается народных масс с их полуязыческими обычаями и мировоззрением, ни о каких видах христианской обрядности не может быть и речи. Они не соблюдали и минимума обрядов, которые считались необходимыми в любом христианском обществе. Тот же митрополит Иоанн II, который, настаивая на запрещении нечистой пищи, называл ее употребление «обычаем земли» (И 3), свидетельствует, что среди простого народа не было принято церковное освящение брака: «Ты говоришь, что у простых людей не бывает благостояния и венчания, а венчаются только бояре и князи; простые же люди берут жен своих с плясаньем и гуденьем и плесканьем...» Митрополит считает такие браки «блудом» и предписывает *соответствующие* епитимии (И 30). Разумеется, это оставалось лишь благочестивым пожеланием. Если бы ему следовали, то пришлось бы отлучить от церковных таинств подавляющее большинство русского народа. Мы знаем, что положение, описываемое митрополитом Иоанном, наблюдалось вплоть до XVI столетия. На крайнем севере Руси, где церкви и священники были редки, крестьяне обходились без венчания даже и в XX столетии. В XI веке, как пережиток языческих времен, существовало даже двоеженство (И 6).

Что касается таинства причащения и соблюдения постов, то собеседник Иоанна жалуется, что «по краям Русской земли есть люди, которые не причащаются и в великое говение едят и скверное» (И 5). Иоанн наказывает не давать им святого причастия — акт, который только закрепляет существующее положение вещей, и называет их «веры нашей противниками». Даже обычное посещение храма по воскресным и праздничным дням не было общим правилом, как это практиковалось в более поздний период. Некоторые проповедники жалуются,

что храмы пустуют; вместо того, чтобы идти на службу, люди спешат на развлечения, предпочитая плясать, а также слушать или смотреть пляски скоморохов. Не только на окраинах, но даже и в Новгороде, втором по величине городе Руси, женщины порой приносили больных детей к языческим волхвам или католическим священникам. Эти факты полностью исключают правомерность рассмотрения проблемы религиозности простого народа в Киевской Руси в свете более позднего московского ритуализма.

Высшее общество в Киеве было предано Церкви и проявляло искренние христианские чувства по любому возможному поводу. Летописи этого периода свидетельствуют о благочестии князей и их бояр. Большинство из них имели своих придворных священников или выбирали духовником какого-либо игумена, известного святостью жизни. Но в этом христианизированном обществе невозможно найти и следа преувеличенной обрядности священника Кирика. Князь Владимир Мономах, чья глубокая преданность Церкви не подлежит сомнению, в своем «Поучении сыновьям» не делает ни одного наставления в духе ритуализма; он даже не требует от своих сыновей ежедневного посещения церковных служб, а для домашних нужд советует читать не обязательные правила из молитвенников, а краткие молитвы собственного сочинения.

Как мы знаем, брачные связи русских князей с княжескими домами Западной Европы, запрещавшиеся митрополитом Иоанном и другими канонистами, были распространенным явлением в тот период. Менее частыми, но и не редкими, были браки с дочерьми половецких ханов-язычников. В последнем случае крещение невесты было, естественно, предварительным условием. Но дружественные отношения с половцами требовали социального общения, включая совместные трапезы, что подтверждается свидетельствами летописей.

Имеются, однако, некоторые признаки, что наставления ритуалистического характера постепенно стали восприниматься княжескими кругами Киевской Руси с большим вниманием. Об этом свидетельствует участие некоторых русских князей в спорах по поводу постных дней, волновавших Русскую Церковь во второй половине XII столетия. Сам по себе предмет спора не представлял большого значения. Речь шла о том,

следует ли поститься по средам и пятницам, если на эти дни приходятся великие церковные праздники — Рождество, Богоявление и т. д. В Греческой Церкви, к сожалению, по данному вопросу не существовало единой практики, и русское духовенство было вынуждено идти собственным путем. Общий русский обычай в XII веке был более «либеральным» по сравнению с греческим: во все великие праздники пост отменялся. Два русских епископа (оба из Ростова) предприняли реформу этого правила. Один из них, Нестор, пожелал ввести в своей епархии греческую практику; Лев, идя дальше, потребовал строгого поста во все среды и пятницы, независимо от того, случался ли в эти дни какой-либо великий праздник. В глазах летописца, который не любил епископа Льва за грабежи духовенства, это было «львовской ересью». Князь Андрей Боголюбский, возможно, подстрекаемый духовенством, выступил весьма энергично против своих епископов. Он сместил Нестора, несмотря на то, что Константинопольский патриарх был на стороне последнего. Лев был осужден в Греции; поэтому его смещение с кафедры князем было менее неожиданным. По той же причине и в то же самое время, в 1168 г., князь Черниговский низложил своего епископа Антония за то, что тот «запрещал князю есть мясо в Господские праздники».

В этих случаях симпатии русского духовенства и летописцев были на стороне решительных князей. О том, насколько фанатично относилось к рассматриваемым проблемам русское духовенство, свидетельствуют события в Киеве. Митрополит Константин II, грек, запретил в служении игумена Киево-Печерского монастыря Поликарпа в 1167 г. за то, что тот следовал русской практике соблюдения постов. На следующий год, когда Киев подвергся страшному разграблению войском князя Андрея, летописец объясняет эту беду наказанием «за наши грехи и несправедливость митрополита», под которой он подразумевает запрещение игумена Поликарпа (Лаврентьевская летопись, 1168). В этих обстоятельствах действия князей, далекие от приверженности к ритуализму, могут быть истолкованы как уступка национальному духовенству в его противостоянии греческим иерархам или греческой практике.

Любопытное отражение не столько ритуализма, сколько физиологического религиозного подхода можно найти в церковном уставе князя Владимира. Среди преступлений, подлежащих компетенции церковных судов, есть одно, называемое по-русски «зубояжа». Буквальное значение этого слова — «зубоядение», или кусание. Преступление заключается в кусании человека в злобе или в драке. Почему из всех видов физического насилия это единственное рассматривается как религиозный грех, становится ясно с точки зрения нечистоты пищи. Кусание человеческой плоти приближается к каннибализму. Из всех видов запрещенного мяса человеческая плоть, несомненно, является наиболее оскверняющей. Кусать еще не значит есть; но если разбивание яйца о зуб приравнивалось к нарушению поста, то и кусание могло наказываться так же, как вкушение.

Удивительно, что столь тонкое ритуалистическое уточнение могло найти себе место в законах первого русского христианского князя. Однако происхождение этого устава весьма спорно. Большинство ученых XIX века отрицают его принадлежность времени князя Владимира. Вопреки недавней попытке профессора Юшкова защитить эту датировку, более позднее происхождение если не всего устава в целом, то хотя бы данного пункта, кажется более вероятным.

VIII. Религия мирян: переводные сборники

Рассмотренные выше типы русского благочестия принадлежат духовной элите и духовенству. Монашество, несмотря на подверженность нравственной деградации, отражает высший религиозный идеал, пытаясь достигнуть христианского совершенства ценой полного самоотречения. Но каким был путь спасения для большинства, для массы искренних, хотя и не героических христиан, которые были вынуждены сочетать в своей жизни преданность Христу и Церкви с преданностью семье, государству, обществу?

Средний человек, которого мы имеем в виду, не обязательно принадлежит к зажиточным слоям; он прежде всего характеризуется духовными чертами, а не общественным положением. Фактически, средний христианин, доступный нашему исследованию, является, по большей части, представителем высшего класса. Христианство в Киевской Руси распространялось сверху, из княжеских теремов и боярских домов. Мы знаем, что первыми учениками в школах князя Владимира были сыновья знати; бояре были первыми читателями церковной литературы, первой аудиторией церковных проповедников. В нижних слоях христианство все еще боролось с язычеством или его пережитками. В высших слоях общества его победа стала уже фактом, и оно могло распространять требования на повседневную индивидуальную мораль и образ жизни христиан.

В качестве источников для исследования среднего религиозного уровня мы использовали: 1) многочисленные краткие поучения, составляющие содержание так называемых «Изборников»; 2) проповеди или послания, адресованные мирянам; 3) несколько творений светских авторов; 4) летописи.

«Изборники», или сборники кратких статей и отрывков различного содержания, во все времена составляли излюбленное чтение на Руси. Удовлетворяя практическим религиозным нуждам читателей, они служили больше для назидания, чем для богословского просвещения. Их составители не придерживались никакой системы, их авторство было неопределенным. Большинство статей приписывалось великим учителям Церкви: Иоанну Златоусту, Василию Великому, Григорию Богослову и др. Во многих случаях эти глубоко почитаемые имена служили прикрытием для неизвестных славянских или русских сочинителей. Трудно, хотя и необходимо, разграничить, что же на самом деле принадлежит грекам, что — славянам (древним болгарам или моравам), а что — русским. Только в редких случаях можно определить греческие оригиналы. Как правило, они либо анонимны, либо ложно приписываются святым отцам. Очень часто эта литература вдохновлялась великими авторами или представляла собой популярное переложение их трудов. Излагались они обычно на столь низком уровне, что по содержанию невозможно отличить переводы с греческого от оригинальных русских сочинений, особенно если вероятным источником служил еще один перевод, а именно текст на староболгарском языке. После столетия кропотливых филологических исследований был достигнут весьма небольшой прогресс в разграничении греческого, болгарского и русского вкладов в эту анонимную литературу.

Учитывая все это, рискованно, по-видимому, использовать эти сборники как источники для исследования русской религиозной мысли. Разумеется, с течением времени весь этот материал, независимо от своего происхождения, русифицировался. Он входил в плоть и кровь русского народа; именно он формировал его нравственную и религиозную жизнь в Московский период. Но по отношению к Киевскому периоду это нельзя утверждать столь же категорично. Несомненно, эта литература являлась вызовом молодому христианскому обществу на Руси. Но вызов — это еще не отклик. Поэтому указанный материал может быть использован только как вспомогательный при изучении чисто русских произведений, причем необходим

тщательный анализ для различения тончайших нюансов между греческим и русским направлениями мысли.

При чтении подлинно русских источников приятно поражаешься той эмоциональной энергии, которая скрывается за простейшим богословским обрамлением; жизненной религиозной мощи, а порой и красочной выразительности. Но таких русских сочинений религиозного характера крайне мало. Помимо уже рассмотренных, сохранилась только одна проповедь епископа Луки Жидяты да несколько посланий монахов и епископов к своим духовным чадам: послание Иакова к князю Димитрию; Георгия Зарубского неизвестному адресату; а также два послания или проповеди митрополита Никифора, грека по национальности. В эту группу популярных писателей может быть включен также игумен Даниил, автор интересного описания паломничества в Святую Землю. Он является представителем светской, хотя и не строго мирской религиозности.

Кроме знаменитого «Слова о полку Игореве», известны два светских автора того времени: князь Владимир Мономах и некий Даниил по прозвищу Заточник. Первый, один из наиболее достойных и могущественных потомков Ярослава, оставил сыновьям религиозное и политическое завещание, своего рода русское «Зерцало князей», предлагающее множество конкретных правил поведения и демонстрирующее богатый спектр чувств тончайших оттенков. Даниил, ища благосклонности князя, написал длинное послание, полное книжной «премудрости», несколько сатирической направленности. Он легкомысленно играет теми категориями греко-восточной мысли, которые для большинства обладали чрезвычайно серьезной спасительной ценностью.

Наконец, русские летописи, хотя и составленные, по большей части, представителями духовенства, но заключающие в себе богатый политический опыт и исторические данные, обладают для такого рода исследования, как наше, двойной ценностью. Во-первых, они отражают религиозный и нравственный идеал Русской Церкви в области политической жизни с неизбежным при этом упрощением и обмирщением; а во-вторых, они показывают, в какой степени жизнь — по крайней мере, высшего общества — следовала этому идеалу.

В поисках путеводной нити среди разного рода поучений, обличений и т. п. исследователь поначалу совершенно теряется среди обилия общих мест, собранных воедино безо всякой видимой системы или центральной идеи. Однако, перечитывая их снова и снова, начинаешь улавливать суть. Все подробные правила и предписания могут быть отнесены к нескольким общим категориям. Это можно проследить на примере так называемого «Стословца» Псевдо-Геннадия в качестве введения. Этот псевдоэпиграф неизвестного происхождения был излюбленным религиозным руководством (своего рода Summa на двух десятков страниц) на Руси вплоть до упадка старомосковской культуры. Хотя, как я полагаю, этот труд является по своему происхождению греческим, он встречается на Руси очень рано — это подтверждается сохранившимся списком, относящимся к XI столетию, а также сокращенным вариантом, который датируется XII столетием. Мы далеки от мысли считать это сочинение выразителем христианства на Руси того времени, но готовы видеть в нем скорее вызов, образец, который Греческая Церковь и ее духовенство предлагали русским мирянам.

«Стословец» начинается с краткого изложения догматического учения в одиннадцати пунктах, имеющих мало общего с Никейским Символом веры или с богословскими исповеданиями высокого византинизма, подобного тому, который написал Иларион. Первые два пункта относятся к тайнам Святой Троицы и Воплощения. Но вместо того, чтобы перейти к искупительной роли Христа, Геннадий перечисляет, кого и что нужно почитать: Божию Матерь, Крест Христов, иконы, святых, мощи и Евхаристию. И это логично, поскольку акценты делаются не на вероучении, а на повседневной религиозной практике; характерно словоупотребление — не «верую», но в повелительной форме: «веруй», «призывай», «почитай», «молись», «лобызай», «причащайся». Обращаясь в последнем пункте к Никейскому Символу — к его последнему члену о воскресении мертвых, — Геннадий не удовлетворяется простым описанием, но расширяет, напоминая о Страшном Суде: «Помни суд, чаи ответа и воздания по делам и веруй, яко будет, будет». Чувствуется, что эти слова составляют наиболее важную часть догматического вероисповедания.

Однако это всего лишь вступление к практическому кодексу христианской жизни, составляющему основное содержание «Стословца». В композиции различных советов прослеживается определенный порядок, и, пытаясь его понять, приходишь к важному заключению. Все многообразие религиозных и нравственных предписаний данного сочинения можно было бы разделить на две большие части под заглавиями: Страх Божий и Любовь. Что еще более важно — то же самое наблюдение относится и к сотням всевозможных кратких трактатов или фрагментов, составляющих основной корпус древнерусской литературы.

Независимо от происхождения — греческого, славянского (болгарского) или русского — все они так или иначе вращаются вокруг этих двух идей: Agape и Phobos, страха и любви. Во многих трактатах к ним добавляется еще одна важная тема, получившая значительное развитие на русской почве, — это богослужение и обряд. Но и эта последняя с теоретической точки зрения может рассматриваться как проекция страха Божьего на практическую сферу богопочитания. Страх и любовь, всегда вместе, формируют религиозную жизнь христианина на Руси, хотя и неравнозначно. Преобладание того или иного позволяет избрать наилучший критерий для классификации материала, который наиболее простым и очевидным образом помогает разграничить различные течения русской религиозной жизни и русской религиозности. Однако во многих случаях трудно сделать определенный выбор в пользу того или иного направления из-за его недостаточной выраженности. Равновесие между страхом и любовью само по себе может характеризовать древнерусское христианство вплоть до Московского периода. Если бы весь литературный материал был проанализирован с точки зрения национального происхождения и хронологии, писать историю русской религиозности было бы гораздо легче. Пока что мы можем ограничиться лишь общим впечатлением, а именно: в памятниках русского (или болгарского) происхождения большое значение придается любви в отличие от греко-византийской литературы, где, по большей части, доминирует страх. Разумеется, это наблюдение нельзя возводить в общее правило; вспомним хотя бы святого Иоанна Златоуста и Кирилла Туровского.

Возвращаясь к «Стословцу» Псевдо-Геннадия, заметим, что в нем преобладает идея страха, хотя и любовь играет немалую роль, особенно в подробно формулируемых заповедях милосердия. Будучи ближе к религии страха, чем к религии любви, «Стословец» отводит любви достаточно места, чтобы стать своего рода практическим катехизисом на Руси в течение семи столетий. Геннадий начинает свой нравственный катехизис (главы XII и XIII) с двойной евангельской заповеди: любви к Богу и к ближнему. Подобные сочинения часто начинаются с этой заповеди, и это вполне естественно. Но автор не может двигаться далее, исходя только из любви к Богу, и в главе XIV любовь к Богу заменяет страхом перед Богом. Причина этого очевидна: любовь к Богу в христианской этике может иметь только два значения; это либо мистический Эрос в платоновско-августиновском смысле, либо любовь ко Христу как к Богочеловеку Иисусу.

Первое редко встречается в Византии и вовсе неизвестно в домонгольской Руси; второе — духовное достояние немногих, таких, например, как преподобный Феодосий. Для среднего человека страх Божий — единственно возможное отношение к Богу. Страх непосредственно может стать краеугольным камнем этики, как это и формулируется в главе XV у Геннадия: «Страхом же, яко уздою, обрети ум свой и встязай по все часы». Как любовь не может не охватывать все, так и любовь к людям — необходимое следствие любви к Богу. То же самое можно сказать и о страхе, коль скоро он становится краеугольным камнем религии. Из страха перед Богом непосредственно проистекает страх перед людьми, и автор продолжает без всякого перехода (гл. XVI): «Поклоняй главу свою всякому старейшему тебе... князя бойся всею силою твоею... паче научившеся от того и Бога боятися... иже на власти земельне поучения видимого владыки не бояся, како невидимого убоится?» Это очевидный намек на Послание апостола Иоанна, искажающий Иоанново учение о любви (1 Иоан. 4, 20). В главе XXII автор опускается на еще более низкий уровень: «Боится же ученик учителева слова паче же самого учителя», отсюда следует неизбежный вывод, что царя нужно бояться больше, чем Бога.

Не только по отношению к царю или князю следует испытывать страх, но и по отношению ко всем высшим чинам

социальной иерархии. «Посем же всякому богатому главу свою поклоняй смирения ради». «Приимши бо власть и имение от князя своего, от друг своих славы хотят, от меньших поклонения просят и чести» (23). Эта концепция страха, очевидно, не имеет ничего общего с ветхозаветной идеей страха Божьего[35]. В пророческой религии Израиля страх перед Богом освобождает человека от страха перед людьми. Не будучи ни иудаистической, ни евангельской, концепция Псевдо-Геннадия является чисто византийским изобретением. Она предполагает гармоническое соответствие между Царством Божиим и царством мира сего. Ее можно воспринимать как социальное развитие догмата об иконопочитании, столь существенного для византийского благочестия. Царь как бы является живой иконой Бога, а вся православная империя — иконой мира небесного. Именно эта идея положена в основу восточной теократии.

Правда, этому теократическому монизму противостоит другая мощная религиозная интуиция — аскетическое отрицание мира. В том же «Стословце» Псевдо-Геннадия содержится шесть глав, в которых рассматривается мирская слава: «Славы земныя ником же деле не похошти...» «Аще бо бы слава сего мира приближила ся славе небесной, не быше сынове мира сего распяли Господа славы; той кый бо раб дерзнет в том дому обитати, идеже Господина его прияша?» и дальше: «Бесчестие люби акы чашу полына... Вепу же даржай бесславие любит». Здесь, на страницах одного и того же катехизиса, Пустыня и Империя находятся в остром противоречии друг с другом. Вряд ли это осознавал сам автор, поскольку создавал его методом подборки цитат. В практике Византии, так же, как и на Руси, примирить это противоречие было не слишком сложно. Человек не должен любить мир с его славой, но, живя в мире, необходимо принимать его иерархическую структуру. Радикальный аскетизм не пытается изменить мир; он просто уходит из него. Что касается любви к самоуничижению, то это удел лишь святых подвижников («Христа ради юродивых»). Среднему христианину нечего беспокоиться по поводу этого парадоксального идеала. Сам автор не принимает его слишком всерьез.

Очевидно, что страх Божий лежит в основе следующих, принадлежащих темной сфере подсознания, христианских добродетелей: послушания, смирения, покаяния и умерщвления

плоти. Но при таком подходе следует соблюдать осторожность. Одна и та же добродетель может иметь различную религиозную и нравственную ценность; все зависит от общего контекста и мотивировки.

Что касается послушания, Геннадий не посвящает ему отдельных глав, поскольку оно подразумевается само собой в главках о страхе. Исследователь древнерусской литературы встречается с ним на каждом шагу, весьма часто в усиленной, удвоенной форме: «послушание и покорение». Некоторые исследователи видели в этом наиболее характерную черту древнего периода русского христианства, что совершенно неправильно. Фактически послушанию придается гораздо большее значение в более поздние периоды, начиная с XIV века. У Феодосия, Бориса и Глеба оно имеет другой смысл. Во-первых, послушание — следствие любви: «Любите и слушайте друг друга». Но преподобный Феодосий и князь Борис в его послушании старшему брату повторяют: «В любви нет страха: но совершенная любовь изгоняет страх» (1 Иоан. 4, 18). Во-вторых, послушание у этих святых понимается как кенотическое подражание Христу, Который был «послушен даже до смерти» (Фил. 2, 8).

Смирение, самая двусмысленная среди христианских добродетелей, также приобретает двойственное значение. Сознание собственных грехов — общий признак как религии страха, так и религии кенозиса. Но в первом случае оно усиливается сознанием непреодолимого расстояния между Богом и человеком; во втором, напротив, является признаком близости к воплотившемуся Богу. Кенотизм просветляет сознание грешника, делая его легким и приятным, подобно игу Христову. В социальном плане кенотическое смирение очень часто продиктовано необходимостью самоограничения; в религии же страха смирение слишком часто проистекает из желания самосохранения, или, в его наивысшем проявлении, из аскетического самоотрицания. У эклектичного Геннадия мы находим все эти мотивы: «Червь смирен зело и худ. Ты же славен и горд. Аще разумен еси, сам уничижи гордость свою, помышляя, яко крепость твоя и сила червем покоище бывает» (57); здесь расстояние, отделяющее червя от человека, символизирует пропасть между человеком и Богом. «Кротость же есть, еже никомуже не досаждати ни в словеси, ни в деле, и ни в повелении ко всякому

человеку, но норов своими осладити сердце» (32): т. е. социальное приспособление и раболепие. «Не рци, богата мужа сын еси и срам ми есть; никто же бо богатей Христа отца твоего небесного, родившаго тя в купели святей, в нищете же ходивша и не имуща где главу подклонити» (25), вот, другими словами, суть кенотизма.

Социальное понимание смирения выражается во внешнем поведении, в системе жестов, диапазон которых — от сдержанности до унижения. Все это истинно византийский идеал общественного благоприличия. «Кротко ступание, имей кротко седение, кроток взор» (31) — требует Псевдо-Геннадий; ему вторит Псевдо-Василий в своем наставлении, бывшем очень популярным на Руси: «...гласа умиление и удобрение; едение и питие без говора с удержанием, перед старцы молчание, не дерзу быти словом, не пререковати в людех, не скоро в смех впадати... долу очи имети, а душу горе». Некий автор, которого некоторые исследователи ошибочно причисляют к русским, пишет в еще более популярном поучении: «Мой сын, будь понижен главою, высок же умом, очи имея в земли, умней же в небеси, уста стиштена, а сердечная выну к Богу вопиюща, нози тихо ступающа, а умней скоро текущи к вратам небесным...» Здесь идеал внешнего поведения в обществе углубляется, становясь духовной концепцией.

Очевидно монашеское происхождение данного назидательного образца. Однако в Византии, как и позднее в Московской Руси, он пользовался успехом среди мирян. Византийский образец благочинного поведения оставил след в сознании православной Руси вплоть до настоящего времени. Ясно, насколько опасным может стать образец социального уничижения без истинного смирения. На пустом месте сразу же воцаряется лицемерное уничижение. С другой стороны, совсем не обязательно подозревать лицемерие всюду, где наблюдается внешнее смирение. Это было бы несправедливо по отношению к Древней Руси, хорошо понимавшей суть смирения.

Столь же серьезным было стремление к умерщвлению плоти, особенно в религии страха. В трактатах, адресованных мирянам, единственным обязательным для всех видом аскетизма является пост. Его главная цель — укрощение плоти и подавление своеволия, как об этом говорится у Псевдо-Геннадия: «Елико

бо пакость телу твориши, души благодать зиждеши» (41). «Кровь иссуши сухотою яда (сухоядением)» (42) — знакомый аскетический идеал, ныне предлагаемый каждому мирянину. При этом мотивировка может быть самой различной. Этот же автор на той же странице основанием для поста приводит, во-первых, волю Христа, во-вторых, подражание мученикам и, что наиболее естественно, две мысли, основанные на чувстве страха: «Воздаяй бо суд... воздает паки благая и за малое, еже его дела потерпели» (41). Небесный Царь также требует от человека чистого дома (телесного): «Веси, яко призываеши и князя, очищают храмы, и ты, аще желаеши Бога своего в дом телесный вселити на свет жизни твоей, очисти тело постом, истреби жаждой...» Корни христианского аскетизма многообразны, особенно при том развитии, которое он получил в духовной жизни монашества. Но для мирян примеры Судии и Царя являются преобладающими и вполне достаточными.

Покаяние, подобно смирению, тоже имеет двоякий источник: страх и любовь к совершенству. Оба мотива могут совпадать и на самом деле совпадают в жизни любого человека, что не исключает преобладания одного из них. Во всех оттенках покаяние является одной из самых мощных сил русского благочестия в еще большей степени, чем это было у византийских греков. Среди монахов оно порой считалось основной целью призвания.

Покаяние, продиктованное страхом, воскрешает перед собой образ смерти. Памяти смертной придается огромное воспитательное значение. Анонимный «отец» в послании к своему духовному сыну настаивает: «Смерть поминай выну, да та память научит тя паче всех в малом сем времени». Псевдо-Геннадий предлагает посещать умирающих, чтобы пробудить чувство покаяния: «Зело успешно к покаянию и слезам посещение умирающих, и кто бо тогда не приидет в умиление, видя естество свое в гроб сходяще и имя его угасше, славу же богатого в тлю сшедшу...» Скоротечность жизни и тленность всего сущего являются одними из наиболее часто встречающихся поучений. «Отец» начинает свое наставление: «Паче же бы нам лепоты мыслити, о чадо, от Адама праотца до сего нашего века, колико множество бысть человек по земли и вси без памяти быша...» Только у святых пребывает память во славе.

Страх — не единственный источник покаяния; это следует из настойчивых упоминаний о благодатных слезах. С конца IV столетия в Египте и особенно в Сирии слезы покаяния в молитве считались особо высоко ценившейся «харизмой». Благодать слез — признак внутреннего сокрушения, теплой и искренней молитвы. С течением веков этот аскетический дар стал всеобщим достоянием и рассматривался как необходимый элемент любой молитвы. Псевдо-Геннадий, наставляя мирян, называет слезы условием покаяния и дает практические советы, как обрести слезный дар:

«Слез ли не имаши, не отчайся: вздыхай же часто и тяжко от всего сердца: слезы бо суть дар Божий. И по малу воздыханием и умилением испросиши е у Бога... (50). Тайно место обрети, сядь с тихостию, помяни грехи и отпадение Царства и умилися сердцем и образом, преклони главу и рци со стенанием: „Увы мне, яко пришельствие мое удалися и кто даст главе моей воду и очи моима слезы?“ (49) Обрет слезы, храни я всею силою своею» (51).

Слезы должны сопровождать не только частную, домашнюю молитву. «Отец» рекомендует призывать их также и в храме. «Буди ти в скорбь твою прибежище церковь; паче же и кроме скорби по вся часы и дни вшед припади к Вышнему, лицом си землю покрый и принуди Его поминати тя».

Наставления о молитве вообще исключают идею механического ее совершения. Страх не является достаточным поводом для молитвы, хотя может послужить начальным импульсом. Геннадий раскрывает понимание молитвы как духовной пищи, как необходимого условия духовной жизни:

«Свет же в чувстве молитвенный разум...» «Молитвы же — душевныя пищи — не отлагай. Якоже бо тужит тело и отнемогает, пищи лишаемо, тако душа, молитвенныя сладости лишаемая, на расслабление и умерщвление умное приближается...»

Христианин, постоянно прибегающий к молитве, проникается практическим благочестием и предписаниями культа. В религии страха Божьего предписания культа приобретают первостепенное значение. Благочестие — это активное практическое выражение преданности Богу. И чем более эта преданность приобретает мистический оттенок, основанный на страхе перед Трансцендентным и Непостижимым, тем более

педантичным и ревностным становится человек в соблюдении установленных правил общения с трансцендентным Богом. Правила благочестия составляют особую группу наставлений в сборниках. Это требования, предъявляемые Церковью молодому христианскому обществу на Руси. Прежде всего, регулярное посещение храма. Ксенофонт требует посещать храм три раза в день: утром, в полдень и вечером. Феодора советует молиться, помимо утрени и вечерни, в третьем, шестом и девятом часу, но эти молитвы, по-видимому, могут быть домашними. Тенденция ясна — обязать мирян включиться в монашеский богослужебный круг. В самом деле, с течением веков Греческая Церковь распространила монастырский богослужебный устав на всех мирян. Русский молитвослов стал привычной книгой для каждого, овладевшего искусством чтения, в то время как соответствующий молитвенник Римской Церкви адресован лишь монахам и священству.

«Стословец» не содержит богослужебных предписаний. Но в соответствии с общей авторитарной направленностью последние его наставления касаются почитания духовенства: епископов, священников и даже дьяконов и младших клириков. Особенно почтительно рекомендуется относиться к монахам: следует кланяться каждому встреченному монаху, посещать монастыри — даже дальние («сущие в горах»), приносить монахам провизию в обмен на духовную пищу (98–99). Знакомство с монастырским «чином и уставом» может помочь человеку в усовершенствовании собственной жизни. Такое же почитание монахов предписывается почти всеми авторами поучений. Основанием для подобного почитания является не только благодать священства (у клириков), но прежде всего духовное и нравственное совершенствование. В «Поучении отца сыну» монастырь описывается как духовное пристанище, а монахи как лучшие духовные наставники:

«Покажу ти, сыну мой, истинная пристанища: монастыря домы святых; к тем прибегай и утешат тя; поскорби к ним и обвеселишися; сынове бо без печали суть и умеют печального утешити... В граде, в немже живеши и в инех окрестных поищи ли единого человека, боящася Бога и тому всею силою служаща. Обрете ли такого человека, то уже не скорби, обрете бо уже ключ Царствия Небесного. К тому присни и душею,

и телом, смотри жития его, хожения, седения, ядения, и всего обычая его пытай. Паче же блюди словес его, не даждь ни единому словеси его пасти на землю, дражша бо бисера суть святая словеса».

Можно проследить, как зарождался столь популярный на Руси монашеский институт «духовных отцов» для мирян. В то же время данный отрывок показывает, насколько религиозный и нравственный мирянский идеал близок был в Византии к монашескому. Различие скорее в количестве, а не в качестве: мирянин считается по сравнению с монахом христианином второго сорта.

Страх и любовь не взаимозаменимы; в руководствах по нравственности они помещаются рядом. У Псевдо-Геннадия наставления, относящиеся к заповедям милосердия, занимают вторую часть его труда. Стремясь к систематизации, автор пытается связать эти два религиозных чувства — сначала говорит о долге любви по отношению к мертвым, а затем уже — по *отношению* к живым. Действительно, его первый урок любви — в совете следовать за любой встретившейся похоронной процессией до самой могилы. Вдвойне похвальный характер этого действия объясняется следующим образом: «Двое бо добро приемлеши: одного ради смерти, свое умертвие помянув, смирившися, и паки — тело его помиловав и гробу предав, помилован будеши» (59). Это правило, странное в качестве урока любви, нашло широкий отклик в народной душе Древней Руси, для которой долг погребения бедных всегда был одной из первых нравственных заповедей.

Другие правила Геннадия в большей или меньшей степени повторяют евангельские заповеди. Подробно перечисляются обязанности по отношению к больным, бедным, узникам и странникам. Особая добродетель представителей высшего класса — заступничество за невинных и угнетенных перед князьями и судьями, что на Руси всегда было долгом и привилегией духовенства. И что самое важное — каритативный идеал требует не только дел милосердия, но также и соответствующего душевного состояния — сострадательной любви. Требуется не только посетить больного и позаботиться о нем: «Стеняшу оному тяжко от болезни ты же милостныя своя слезы испусти и вздохни о болезни его к Богу» (61). То же самое предлагается и духовным отцом, который более краток в своих каритативных наставлениях: «Алчного накорми... больного посети, к темнице доиди, виждь беды ихии вздохни...» Особенно трогательны и выразительны социальные контрасты, используемые Геннадием как стимул к состраданию:

«Седящу ти над многоразличною трапезою, помяни сух хлеб ядущего и не могущего ся воды принести недуга ради... насыщаюся многосластного пития, помяни пиющего теплу воду от солнца вспотевших, и ту же пороха непадша... возлег на многомякоце постели и пространо протягаяся, помяни наго лежащего под единем рубем и не дерзнуща ногу свою простерти зимы для...» Это подлинный гимн милосердию, достойный пера Златоуста, хотя его ближайший литературный источник следует искать в житии святого Иоанна Милостивого, патриарха Александрийского († в 619 году).

Существует несколько византийских трактатов, в которых милосердие явно возвышается над страхом; к ним относятся краткие поучения, написанные от имени Ксенофонта и Феодоры к своим сыновьям. В обоих сочинениях расширяется смысл милосердия: это не только сострадание к страждущим, но вообще любовь ко всем, мир со всеми людьми, прощение злодеев, преодоление зависти. Запрещается входить в храм, имея в сердце своем гнев, тем более нельзя приступать в этой случае к святому причастию. Любовь, причем любовь ко всем людям, ставится выше благочестия, выше долга по отношению к Богу. Это чисто евангельская идея, упраздняющая шкалу ценностей, основанную на страхе.

Группа поучений, написанных от имени духовных отцов и адресованных духовным чадам, содержит в себе перечни конкретных обязанностей христиан в семейной и общественной жизни. Мы находим правила воспитания детей и обращения со слугами. Интересно, что с детьми предписывается более суровое обращение, чем со слугами. Необходимость наказания и особенно телесного наказания детей подчеркивается столь же настоятельно, сколь и необходимость мягкого и заботливого отношения к рабам и слугам. Автор учитывает естественные чувства отца семейства и пытается указать ему на слабые стороны. Некоторые авторы, подобно Ксенофонту, заходят столь далеко, что даже рекомендуют освобождать старых рабов:

«И в работе сущия, акы своя чада, любите, милуйте, и старые свободы сподобите, пищу им до смерти дающа...» Подобные советы, должно быть, звучали весьма актуально в молодом русском обществе, жившем в условиях рабовладельческого хозяйства. Эти семейные наставления, благодаря практическому характеру, пользовались особым авторитетом на Руси и дали толчок к возникновению оригинальной русской литературы «домашней, или отцовской премудрости».

Среди древних проповедей особое место в русской литературе принадлежит великопостным поучениям. Они служили не только для личного, но и для богослужебного чтения (с амвона), и этот обычай сохранялся на протяжении семи столетий. Как правило, они приписывались перу Иоанна Златоуста и, надо сказать, не уступали ему по вдохновенности. На самом деле, они, скорее всего, славянского (староболгарского) происхождения. Примечательно, что несмотря на приуроченность к Великому Посту, что могло бы оправдать их суровую аскетическую направленность, они пронизаны духом любви. Евангельские притчи о мытаре и фарисее, о блудном сыне напоминают о Божественном милосердии. Притча о Страшном Суде угрожает наказанием только тем, кто нарушает закон милосердия. В последнее воскресенье перед Великим Постом в Восточной Церкви христиане испрашивают друг у друга взаимного прощения — это условие прощения Божия. Даже говоря об аскетическом воздержании от пищи, проповедник тут же переходит к необходимости милосердия:

«Остави ближнему скорбь и отдай же ему долг; не в судех и сварех поститеся; не ешь ты мяса, но брата своего клеветами яш; воздерживаешься от вина, но от свар не удержишися; вечер ли остался еси, но и до позднего седиши в беседе, всех осуждая. Не сицеваго поста избрах Аз, глаголет Господь». Не случайно эти славянские проповеди приписывались Иоанну Златоусту. Его имя чаще, чем любое другое, украшало оригинальные творения, выходившие из-под пера русских или славянских авторов.

Это сведение светской христианской этики к двум понятиям — страху и любви — может показаться искусственным. В действительности же оно соответствует фундаментальному дуализму традиционной христианской этики. Страх и милосердие являются двумя сторонами религиозной жизни. Между

ними всегда существует определенное напряжение, внутренняя борьба, каждая стремится склонить души на свою сторону. Когда баланс нарушается, то одно не пытается полностью уничтожить другое, но старается истолковать в рамках своих понятий и терминов. Так, милосердие может рассматриваться просто как заповедь божественного закона, принимаемого на веру без внутреннего понимания. В таком случае милосердие часто сводится к милостыне, которая наряду с постом искупает наши грехи. С другой стороны, милосердие также может использовать страх к своей выгоде. Яркий пример тому дает цитированный выше отрывок из Златоуста. Он далек от всепрощающей кротости или благоволения ко всем людям. Будучи радикальным моралистом, он сочетает проповедь милосердия по отношению к бедным с суровым обличением богатых. Такой подход коренится в Евангелии, где притча о богаче и Лазаре и притча о Страшном Суде угрожают нарушителям заповеди любви. Обе эти притчи, отчасти благодаря греческим проповедям, приписываемых тому же Иоанну Златоусту, оказали глубокое влияние на Русь и позднее стали наиболее популярными темами народных песен.

Наша дуалистическая схема отодвигает смирение на второй план. Вот почему необходимо подчеркнуть его центральное место в византийской и русской религии. Находящееся как бы посредине между страхом и любовью, на одинаковом расстоянии от них, оно испытывает притяжение с обеих сторон и, следовательно, может изменять свой религиозный и нравственный смысл. Оно может быть окрашено в тона страха и любви, но в нравственном плане эти различия сглаживаются, и эти два вида смирения поддерживают друг друга, даже не осознавая своего происхождения.

При наличии большого сходства у всех христианских этических систем иногда случается, что специфика выражается не столько в присутствии, сколько в отсутствии определенных элементов. Так, наименее заметными среди византийских добродетелей являются как раз те, которые в современном англосаксонском мире являются наиболее почитаемыми; это — чистота и праведность.

Несколько глав у Геннадия, посвященных праведности и воздержанию, далеки от того, чтобы дать исчерпывающее

описание этих добродетелей — он касается их поверхностно. Полагая, что всегда следует говорить правду князю, Геннадий имеет в виду, скорее, практические последствия, а не любовь к правде как таковой. Правда и праведность не являются тождественными; однако в русском языке, различающем эти понятия, имеется слово, общее для них обоих («правда»), выражающее интуитивное понимание неразрывного единства, особенно на высшем уровне религиозной мысли. В переводных греческих трактатах нет никаких следов этого понимания.

Поскольку чистота является одним из основных условий мистического созерцания, она была главной целью аскетического подвижничества в школах восточного платонического монашества. Вне связи с мистическим созерцанием интерес к ней в восточной этике пропадает. Отсутствие мистических озарений в Древней Руси объясняется недостаточным развитием этики чистоты в переводной литературе.

Далее мы увидим, какие аспекты этих двух важных добродетелей пустили корни на русской почве. Необходимо подчеркнуть, что чистота и праведность, при одностороннем культивировании, часто могут питать порочное чувство гордыни. Английское пуританство — современное подтверждение этого греха, известного еще древней Церкви. «Правда убо высокомыслием ниспадает, грех же смирением потребляет», — говорит Псевдо-Златоуст, комментируя притчу о мытаре и фарисее. Религиозное мировоззрение, считающее гордыню высшим злом (восточное христианство), относится осторожно к добродетелям, могущим обернуться этим тягчайшим грехом. Но праведность и чистота в равной степени обладают социальной ценностью; даже частичное пренебрежение ими приводит к серьезному пробелу в христианской этике, который не может быть заполнен одним только милосердием. Так фактически и произошло в Византии — в меньшей степени на Руси. Однако не следует забывать, что начало умалению этих ветхозаветных ценностей было положено в Евангелии, в его суровой оценке фарисея — праведного и чистого.

В противоположность тому, что обычно говорится о восточном христианстве, все эти трактаты и проповеди проникнуты весьма активным практическим духом. Они предназначены не только для просвещения, но и для руководства повседневной

жизнью. В этом отношении они скорее напоминают нравственные кодексы, а не литературу созерцательного характера. В русских подражательных сочинениях эти черты проступают еще резче. Неопытные проповедники предпочитали перечислять грехи и добродетели, нежели опускать некоторые из них, предпочитая какую-либо добродетель. Этический идеал имеет прежде всего жизненную и практическую ценность. Справедливо ли это по отношению к Византии в той же мере, что по отношению к Руси, — вопрос спорный. Я лично склонен в этом сомневаться, но в выборе того или иного материала в византийском наследии славянские и русские переводчики проявили практическое мировоззрение. Страх Божий обретает форму и воплощается в мелочных предписаниях в отношении благочестия и аскетических обязанностей; любовь к ближним — в детализированной программе личного и социального милосердия. «Вера без дел мертва». Это высказывание святого апостола Иакова (2, 26) проходит красной нитью через всю русскую религиозную литературу и может служить ее девизом.

Это ставит перед нами проблему — возможно, самую глубинную проблему христианской антропологии. Насколько глубоко понимали русские и греки мощь греха и необходимость благодати в деле спасения? Мы можем лишь слегка коснуться этой проблемы, поскольку исследуем ее только в рамках русской литературы. Ни в одном из наших источников этот вопрос не разрабатывается систематически, но изложены общие богословские предпосылки, проливающие свет на практическое значение учения о грехе и благодати в религиозной и нравственной жизни.

Следует помнить, что учение блаженного Августина о первородном грехе, определившее богословское развитие христианского Запада, осталось совершенно чуждым христианскому Востоку и игнорировалось им. Но один труд Августина не был переведен на греческий язык. Византийская Церковь жила традицией древних греческих отцов, которые видели фатальные последствия грехопадения Адама скорее в его смертности и тленности, а не в нравственном развращении человеческой природы. Рассматривая вопрос о свободе воли, играющий столь важную роль в апологетике, направленной против

гностицизма, древние отцы молчаливо предполагали, что человечество все еще сохраняет ту свободу выбора между добром и злом, которой обладал первый человек. Такова точка зрения Мефодия Олимпийского, трактат которого «О свободе воли» (Περὶ αὐτοξουσίον) был переведен на славянский язык наряду с остальными его трудами. Вряд ли возможно говорить о широкой известности в Древней Руси этой богословской работы, поскольку она дошла до нас только в одном списке. Тем не менее каждый русский богослов знал и повторял, что человек «свободен», что он «хозяин самому себе», «самовластен» (славянский эквивалент греческого αὐτοξουσίον). Одно из исповеданий веры греческого происхождения, сохранившееся в древнерусской рукописи XII или XIII столетия, так излагает учение о грехопадении и искуплении: «Человек был создан по образу Божию, т. е. свободным к лучшему или к худшему». Вследствие греха «он был изгнан из изобилия славы и райской жизни, стал подвластен смерти и тлению и превратился в раба супостата (сатаны)». После подробного рассмотрения тайны воплощения и проблемы о двух природах Христа, этот символ веры кратко описывает искупительный подвиг Христа: «Он был распят и вкусил смерть, будучи безгрешным, и воскрес; не испытав тления Своей плоти, Он освободил человечество от тления, воскресил его к бессмертию и вознес его на небеса».

Очевидно, что автор этого исповедания рассматривал искупление, в первую очередь, как спасение от смерти, а не от греха. Не только блаженный Августин остался неизвестным на Руси, но даже богословие апостола Павла, основанное на его «Послании к Римлянам», по-видимому, не оставило каких-либо следов в русской богословской мысли. Во всяком случае апостол Павел не цитировался, чтобы уравновесить апостола Иакова, призывавшего к добрым делам. В этом отношении богословские взгляды русских были, вероятно, в еще большей степени морализаторскими и антипавлианскими, чем греческие. Тому имеется любопытное свидетельство.

Весьма популярные на Руси «Вопросы и ответы Анастасия Синаита» начинаются следующим вопросом: «Каков признак истинного христианина?» Славянский перевод дает прямой ответ: «Правая вера и благочестивые дела». Читая же оригинал, мы видим, что у греческого отца были некоторые сомнения

относительно справедливости столь простой формулы. Греческий текст гласит:

«Некоторые говорят: правая вера и благочестивые дела. Но Иисус не определял истинного христианина таким образом. Ибо человек может иметь и веру, и добрые дела, но не может ими гордиться и, следовательно, не быть совершенным христианином. Ибо христианин есть истинный дом Христов, воздвигнутый добрыми делами и благочестивыми догматами веры».

Упростив этот отрывок, славянский переводчик не изменил духу греческого подлинника. В конечном счете Анастасий придает такое же значение вере и добрым делам, причем вера понимается им как вера в подлинные догматы. В определение совершенного христианина он не включает понятие благодати. Он только хочет предотвратить фарисейское злоупотребление классической формулой. В этом отношении славянский переводчик стоял на тех же позициях, что и его учитель. Но он мог и не понимать богословских тонкостей грека и по практическим соображениям предпочел более расплывчатую формулировку, которая и стала богословской аксиомой в Древней Руси.

Западный богослов привык расценивать любое антиавгустиновское богословие как пелагианство[36] или полупелагианство, обвиняя его в религиозной поверхностности и нравственной гордыне. Первоначальное русское богословие, вероятно, действительно было поверхностным, но религиозная жизнь таковой не была; что же касается гордыни, то уже отмечалось, насколько восточное христианство отстояло далеко от подобной опасности. Считая смирение высшей добродетелью, а гордыню — главным грехом, Восток избежал потенциальных опасностей богословия свободной воли. В оценке греховного бремени человечества между Западом и Востоком никогда не было заметного расхождения. Монашеский аскетизм на Востоке не более оптимистичен, чем на Западе. Но грехи восточного христианина являются полностью его собственными грехами. Он относит их на счет своей собственной греховной (хотя и свободной) воли, не перекладывая вину на фатальную наследственность. Такая точка зрения способствует лишь возрастанию чувства личной вины и искренности покаяния. Он уверен в своей способности не грешить и в то же время видит себя постоянно впадающим в грех. Что же касается благодати, то он рассматривает

ее, прежде всего, как дар Божественного прощения. Без этого прощения он чувствует себя навеки осужденным. Получить же прощение надеется двумя способами: во-первых, молитвами, прощением других людей и милосердным отношением к ним; во-вторых, при помощи церковных таинств, рассматриваемых преимущественно под этим углом зрения. Это означает, что для него главными таинствами являются крещение и покаяние, а не Евхаристия.

Кроме того, можно заметить, что само слово «благодать» в древнерусском языке не обладало точным богословским смыслом, а употреблялось скорее в смысле общих даров Божиих. Мы уже видели, что величайший из русских писателей Иларион употреблял это слово не в том смысле, который придавал ему апостол Павел, а в том, в котором его употреблял апостол Иоанн. Что касается благодати как помощи или содействия Бога, то полагалось, что она доступна каждому, так как Божественное «домостроительство» спасения охватывает все человечество. Как это будет видно далее, мысль об особом призвании и особых дарах получила развитие на Руси скорее в связи с национальной, а не личной жизнью.

Эта система христианской этики, адресованная мирянам, изложенная в греко-славянских трактатах, допускает различные уровни глубины и не одинаковую степень строгости. Иногда нравственные наставления носят парадоксальный характер, в соответствии с евангельским или аскетическим источником. В «Стословце» чувствуется влияние монашества. Острая форма придает «духовную соль» даже общеизвестным христианским заповедям. Однако та же парадоксальность формы затрудняет практическое применение, особенно среди новообращенного языческого народа. Поэтому в русских сборниках предпочтение отдавалось простым, четким и ясным формулам, а не остроумным или более углубленным. Обилие общих мест рассматривалось как достоинство. Древняя Русь находила удовольствие в общих местах, в литературе кратких изречений и пословиц, казавшихся ей премудростью не только не скучной, но совершенно новой и вдохновляющей.

Необходимо сделать интересное наблюдение. Этика страха и любви, очищенная от парадоксальных христианских трактовок, легко сводится к ветхозаветному пониманию —

но не к профетической религии Израиля, а к так называемой «литературе премудрости», включающей в себя «Притчи Соломоновы», «Экклезиаст», «Книгу Премудрости Соломона», «Книгу Премудрости Иисуса, сына Сирахова». Последние две книги, так называемые второканонические, принадлежат более позднему, эллинистическому иудаизму и не включаются в древнееврейский канон. Но Греческая Церковь, так же как и Римская, не делала никакого различия между каноническими и второканоническими книгами Ветхого Завета. Поэтому во многих славянских этических трактатах присутствует ветхозаветный или «Сирахов» дух. Из всех библейских книг (включая и Новый Завет) наиболее популярной и наиболее часто цитируемой после Псалтыри была «Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова». При просмотре некоторых древних русских сборников, вроде «Изборника Святослава» 1076 г., остается впечатление, что в них царит ветхозаветный дух. Христианское влияние проявляется главным образом в большем акценте на таких добродетелях, как смирение и любовь. Но как только писатель, учитель или проповедник пытается выразить свое учение в краткой или упрощенной форме, он сводит все к древнееврейской формуле: страх Божий и любовь к ближнему. Цитаты из «Книги Премудрости» служат подтверждением этой «премудрости».

Эта приверженность к общим морализаторским местам, столь сильная в древнерусском обществе, в дальнейшем нашла духовную пищу в византийской антологии нравственных наставлений, известной под названием «Пчела» (Μέλισσα). Здесь библейские изречения (которые, в основном, преобладают) соседствуют с высказываниями святых отцов и, в заключение, с цитатами из Филона, Платона, Аристотеля и некоторых греческих поэтов. Последние были главным источником, по которому в Древней Руси знакомились с классической культурой. Для того, чтобы придать видимость единства этого разнородного материала, естественно, необходимо было свести его к некоторому общему среднему уровню. И этим уровнем был практический религиозный здравый смысл, наилучшим образом воплощенный в литературе «премудрости».

Довольно неожиданно и даже несколько обидно — Древняя Русь в нравственном и социальном мировоззрении в большей

степени зависела от Иисуса, сына Сирахова, чем от Иисуса Христа. Но это общая судьба любого христианского общества. Оно не может основывать относительные нравственные ценности на абсолютных идеалах Евангелия и нуждается в других нормах поведения, будь то Аристотель или какая-либо другая древняя «языческая» философия, или еврейская Библия. Книга Иисуса Сираха (или Экклезиаста) были популярны также и на христианском Западе. Не кто иной, как блаженный Августин, цитировал ее еще чаще, чем Евангелия, в своей библейской антологии для общего пользования (Speculum). Этика Евангелия слишком возвышенна для этого мира. Однако Евангелие не было полностью утрачено в Древней Руси. Мы видели, что оно вдохновляло жизнь отдельных подвижников. В их житиях и, более косвенным и менее явным образом, как бы скрытое под литургическим покровом, Евангелие реально влияло на жизнь всего общества, преобразуя его. Однако мы вынуждены признать, что среди учительной литературы, среди того, что могло бы быть названо, если бы Русь знала этот термин, учительной Церковью (magisterium Ecclesiae) на Руси, Евангелие занимает весьма ограниченное место.

IX. Религия мирян: русская учительная литература

Переходя от византийских образцов к русским подражаниям, мы предполагаем встретить там те же основополагающие принципы. Действительно, на первый взгляд оригинальные русские труды мало чем отличаются от греческих. Центральное место в них также занимают страх Божий и милосердие. Однако при более внимательном рассмотрении всего литературного материала в целом обнаруживаются отличия — в некоторых акцентах, в различных оттенках тех же самых идей. Их можно было бы суммировать следующим образом: особая теплота интонации; преобладание любви (Agape) над страхом (Phobos); более глубокое развитие церковно-литургических и обрядовых предписаний. Конечно, и на более низком религиозном уровне встречаются различные типы, соответствующие уже изученным типам высшего уровня. Но это только общее впечатление, и оно остается таковым, т. е. лишенным строгого научного доказательства до тех пор, пока древнерусская рукописная литература не будет тщательно отделена от огромной массы переводов и болгарских сочинений.

Это общее впечатление позволяет сделать далеко идущие выводы. Теплота повествования свидетельствует о глубокой искренности народа, принявшего новую религию и еще недавно пребывавшего в язычестве. Христианство говорит в произведениях не как заимствованная книжная мудрость; оно исходит не из уст, а из сердца. Преобладание темы милосердия доказывает, что Русь восприняла христианство прежде всего как религию любви, а не как религию закона, подкрепленного

угрозами. Закон также не игнорировался, об этом свидетельствует наличие определенной ритуалистической тенденции, которая, однако, развита в гораздо меньшей степени по сравнению с каноническими документами, созданными духовенством.

Теперь проанализируем последовательно некоторые древние памятники учительной литературы.

«Слово к новгородской пастве архиепископа Луки Жидяты»

Лука был вторым епископом Новгородским, начиная с 1036 г., и первым епископом русского происхождения в этом городе; некоторые исследователи полагают, что он был евреем. Его краткое безыскусное «Слово» принадлежит наиболее древним памятникам русской литературы. На одной единственной страничке проповедник пытается запечатлеть в памяти своих слушателей или читателей основные догматы христианской религии. Неудивительно, что его проповедь превращается в сухой перечень предписаний и запретов; поразительно, что ему все же иногда удается внести личную и даже трогательную ноту.

Он начинает с тринитарного исповедания со ссылкой на Никейский символ веры, предполагая, что он известен слушателям. Затем сразу же следуют наставления относительно церковных богослужений и молитвы: «Не ленитесь ходить в церковь и на утреню, и на обедню, и на вечерню». Поговорив о личной ночной молитве и о том, как надобно молиться в храме, проповедник подробно останавливается на милосердии и большую часть проповеди посвящает различным его проявлениям. Здесь в большей степени сказывается его личность и изобретательность. Его понимание милосердия больше, чем только милостыня или даже сострадание. «Иметь любовь ко всякому человеку» означает, между прочим, «с радующимися радоваться» и быть искренним: «да не будет у тебя одно на сердце, а другое на языке». Запрещение осуждать других неожиданно оборачивается призывом: «Друг друга хвалите, да и Бог вас похвалит». И только после этих заповедей милосердия Лука переходит к теме страха: «Помни, что завтра будем смрад и гной и черви». Среди довольно сумбурного ряда наставлений, основанных

на десяти заповедях, которыми проповедник спешит закончить свое «Слово», можно отметить следующие: «Судите по правде», адресованное правителям, и ритуалистическое предписание: «Не употребляйте в пищу оскверненного».

Если оправданно делать какие-либо выводы на основании столь небольшого произведения, то религиозное направление Луки можно было бы определить как основанное на милосердии, в его глубоком и серьезном понимании, с легким, хотя и заметным оттенком ритуализма. Историками литературы отмечалось, что безыскусность стиля является типичной для северной, в особенности Новгородской Руси, в отличие от более богатого, более изощренного и риторического Юга. Что касается религиозного стиля Луки, то его все же можно считать типичным для среднего русского христианина. В Киеве мы обнаруживаем те же самые черты.

«Послание Иакова-черноризца к своему духовному сыну князю Димитрию»

Время написания, а также личность адресата данного послания точно неизвестны. В то время как большинство историков видели в нем князя Изяслава Димитрия Киевского (ум. 1078), последний его исследователь С. И. Смирнов считает его князем Ростовским XIII века. Стиль послания отличается довольно суровым тоном и попытками богословски обосновать необходимость нравственности. Иаков пишет кающемуся грешнику, князю, который после какого-то неизвестного нам проступка выразил желание примириться со своим духовным отцом, послав ему смиренное и даже патетическое письмо. К сожалению, письмо князя не сохранилось. Его духовник пытается воспользоваться благоприятной ситуацией, для того чтобы продиктовать грешнику предписания христианского закона без каких-либо послаблений или смягчений. «Все ангелы на небесах ликуют при покаянии одного единственного человека... Но если грех побежден, значит ли это, что мы можем теперь расслабиться?» Такова главная тема. Половина послания — обличение плотских грехов и предостережение от женщин легкого поведения, это служит указанием на вид греха или привычную слабость

князя. Психология похоти, начинающейся с нечистых помыслов, обрисована с глубоким проникновением, что свидетельствует о знакомстве автора с аскетической литературой и практикой. Личный характер этого поучения подтверждается его редкостью в русской литературе. Обвинения против женщин вообще и против так называемых «лукавых женщин», наоборот, принадлежат к общим темам, унаследованным от византийской традиции. Проповедь Псевдо-Златоуста «О добрых и лукавых женах» вызвала многочисленные русские подражания.

В письме Иакова содержится призыв к милосердию и классические новозаветные тексты на тему любви. Однако чувствуется, что не это является средоточием его мысли. Наиболее впечатляющее и поистине вдохновенное цитирование Евангелия касается не милосердия, а терпения. Терпение, после целомудрия, является для Иакова величайшей добродетелью. Он приводит «чудесное указание» на его возвышенный характер. «Сидящий на херувимех Вседержитель — в путах влеком был охраной. Сидящий об руку с Богом — на судилище пред архиереом и Пилатом стоит на допросе... Лицо, просветленное ярче солнца, ненавистники били, плевали».

Здесь кенотизм Христа дан как образец терпения, а не самоуничижительной любви. Его трагическое величие тут же перечеркивается доводами здравого смысла, отчасти почерпнутыми у Соломона: «Мало слово ярость родит, малым страданьем больших избыть... Соломон ведь сказал: «Терпеливый лучше сильного. Сберегающий душу свою мучится тайной мыслью об этом». Многочисленные цитаты из книг премудрости и Притчей Соломоновых всюду подчеркивают, хотя и несколько непоследовательно, возвышенные цели автора. Для его религиозного идеала никакая цель не является достаточно высокой. Мы можем соперничать с апостолами и мучениками. «Коль чудесами подражать апостолам хочешь — и это возможно для тебя: те дали хромым ходить и руки высохшим исцелили, а ты охромевших в вере наставь и ноги бегущих на игры к Церкви своей обрати, и руки усохших от скупости к нищим на подаяние направь».

Что касается мучеников, то «те терпели огонь и зверей, и острые мечи; а ты воспламененье похоти, и мысли звериные, изнутри восстающие, и языки злых людей... Поэтому Павел велит всегда вооруженным быть». Столь высокие притязания

объясняют высокую оценку человеческой свободы: «Свобода — это Божий дар человеку». Все послание выдержано в мужественном, почти воинском духе. Тщетно искать в нем столь дорогого русскому сердцу смирения. В лучшем случае о нем упоминается в нескольких словах; воинственный поток поучений оттесняет его. Но нет также и следа оптимизма. Смерть и Страшный Суд, ожидающие каждого, — таков величественный финал послания.

«Никто не знает сам о себе в тайных Божьих сужденьях; так вострепещи же каждый о своем деянье... Все проходит, как тень, исчезая. И на Бога смотри, с небес грядущего на суд человеческих тайн... Знай же: ждет нас огонь, огнем нам насытиться, огнем открывается жизнь человека, огнем проверены будут дела наши. Будь, как в геенне, уже кипящей».

Несколько ласковых и ободряющих слов, сказанных в заключение письма, смягчают устрашающее впечатление от этой перспективы. После преувеличенных выражений по поводу своего недостоинства автор заканчивает свое послание новым поэтическим переходом — на этот раз прославляя Божественный закон и деятельную нравственную жизнь.

«Ни на небе вверху, ни на земле внизу нет ничего важнее, как сознавать Господа, и повиноваться деснице Его и шуйце Его, и творить волю Его, и соблюдать заповеди Его. Потому что знатное имя не введет в Царство Небесное, и слово без смысла не на пользу слышащим, лишь слово, подтвержденное делом, веры достойным становится».

Если бы кто-либо захотел найти среди древнерусских религиозных сочинений отражение пелагианского духа, то больше всего подошел бы ему именно этот великолепный образчик духовного красноречия. Этот призыв к героической нравственной борьбе, подкрепленный осознанием опасностей и одновременно сознанием человеческой свободы и ее грандиозными возможностями. При всем этом данное послание не типично для русского благочестия. Его нельзя также рассматривать как некий идеал мирянина. Очевидно, что духовный отец стремится приспособиться к запросам духовного сына. Для него он избирает основные добродетели — милосердие и терпение; для него предназначена и подборка цитат — изречений здравого смысла. Но при этом ясно, что его собственный духовный мир слишком

далек от мирской посредственности, вряд ли он желает успешно к ней приспосабливаться. Его героический идеал христианства непосилен для слабого князя. Реальное отражение «средней» религии следует поискать где-либо в другом месте.

«Поучение Георгия-черноризца из Зарубской пещеры»

Ситуация та же самая, что и в посланиях Иакова и Димитрия: духовный отец, монах, поучает духовного сына, мирянина. Имя последнего, так же, как и дата написания неизвестны, но монашеское происхождение послания несомненно. Георгию легче удается приспособиться к светскому миру. Атмосфера послания вполне русская, хотя и не мирская. Простота мысли и легкость словесного ее выражения резко контрастируют с богословской глубиной и отточенностью послания Иакова.

Почти половина этого краткого послания посвящена долгу мирянина — он должен оставаться верным духовному отцу, добровольно им самим избранному, и не менять его на другого наставника. «Мимо мою грубость, не ищи учителя иного си. Моя бо ти грубость довольна есть сказати, имже спасеши ся». Для подтверждения высокого звания монахов и необходимости их почитания Георгий приводит апокрифический рассказ о Христе. Сойдя с неба на землю, «Он не захотел поклониться царю, сам сый Царь царей... ни иному властелину... но слышав о старце едином странне убозем и алчем заморшися, назе, порт носяща ризний до колену... к тому пришел поклони пречистую главу свою... образ вам дая...»

Не знаю, насколько вступительное похвальное слово монашескому чину отражает личную заинтересованность духовного отца, выражает ли его искреннее и возвышенное представление о монашеском призвании и значении послушания. Для Георгия главными стержнями повседневной религиозной жизни также являются страх Божий и милосердие. Но страх преобладает. Георгий не резок в выражениях, старается быть мягким и даже ласковым по отношению к духовному сыну. «Чадо мое сладкое», — это обращение постоянно у него на устах. Однако первое, что должен помнить духовный сын:

«Поминай присно смерть лютую, напраньство ея, како многи вскоре восхищает не дадущи ни по не единого словесе изрещи. Потом токмо что? Не страшное ли то судище, и муки различные, люты, бесконечныя... и уготованы престолы славы и венцы на небесах праведником... Всели страх Божий в сердце си и любовь великую яже к Нему».

Затем следуют краткие наставления общего характера о милосердии. Но в заключение духовный отец подробно останавливается на одном предписании, которое в его глазах имеет большой вес и является весьма типичным для его духовного настроя. Несомненно, оно связано с религией страха: «Смеха бегай лихаго, скомороха, и слаточьхара, и чудца, и свирца не введи в дом свой шума ради. Поганьско бо то есть, а не христианьско. Да любяй та глумления поган есть». Осуждение смеха почерпнуто из византийского идеала благопристойного поведения. Запрещение светской музыки и всякого рода развлечений — чисто русская черта. Сохранилось немало проповедей, в которых осуждается музыка и пение как пережитки язычества. Русская Церковь, несомненно, рассматривала народное искусство, возникшее в дохристианские времена, как художественное выражение язычества и осуждала его безоговорочно. В этом отношении между разными авторами и духовными течениями разногласий не было. Все были едины в борьбе против народного искусства. Кроткий Феодосий кротчайшим образом выразил это общее церковное чувство. Мы помним, как он вздыхал на княжеском пиру с музыкальными развлечениями: «Тако ли будет, княже, на том свете?» Впоследствии, приглашая Феодосия, князь удалял музыкантов.

Как показывает этот пример, борьба духовенства против народной музыки успеха не имела. К счастью, русский народ сохранил богатую сокровищницу народных песен. Однако осуждение Церковью помешало фиксации народных поэтических преданий и внедрению их в высшие слои общества. Ни одно русское поэтическое произведение не сохранилось в письменном виде вплоть до XVII столетия. Эта утрата нанесла большой и непоправимый ущерб русской культуре.

Запрещая услаждаться народной музыкой, Георгий предлагает духовную поэзию Псалтыри: «А христианские суть гусли прекрасная доброгласая Псалтырь, еюже присно должны есьмы

веселитися к пречистому Владыце милостивому Христу Богу нашему... То ти драго есть веселие, то ти преславна есть песнь со ангелы совокупляюща... Аще ли глума ищещи и веселия и всякия потехи, то прием животворныя книги и почти святых муж повести и учения».

Это предложение не лишено проницательности. Псалтырь и жития святых стали любимым чтением русского народа и удовлетворяли не только религиозным, но также и художественным запросам русской души. В своих предписаниях и запретах Георгий очень русский, хотя это всего лишь одно из многих религиозных течений Древней Руси, причем не самое глубокое и не самое распространенное.

Русские покаянные каноны

Рассмотренные нами два литературных памятника принадлежат к группе поучений, адресованных духовными отцами своим сыновьям. Переписка между духовными отцами и их чадами является редкой формой общения. Главным инструментом влияния было устное слово, а центральным моментом — таинство исповеди и покаяния. Каковы же были качество и сила воздействия духовенства на мирян посредством покаянной дисциплины Церкви? Ко времени обращения Руси тайная исповедь, вероятно, почти полностью вытеснила древний обычай публичного покаяния. Причины тому одни и те же как в Греческой Церкви, так и в Западной. Начиная с VI столетия на мирян повсеместно распространялась монашеская практика. Исповедь, теперь уже тайная, стала более частой и охватывала все виды грехов, даже самые незначительные. Постепенно таинство исповеди стало необходимым условием участия в таинстве Евхаристии. Это положило конец частому еженедельному причащению, практиковавшемуся в ранней Церкви. Мы не знаем, завершился ли этот процесс к XI столетию, когда молодая Русская Церковь приступила к устроению своей жизни по греческому образцу. В этом отношении канонические документы, переведенные с греческого или возникшие среди балканских славян и принятые на Руси как весьма авторитетные, противоречат друг другу. Во всяком

случае, в XII столетии этот процесс завершился: нельзя было приступить к причастию без исповеди, а разрешения грехов не получали без покаяния.

Значение, которое придавалось таинству покаяния в Древней Руси, отличалось от того формального отношения, которое бытовало в недавнем прошлом в самодержавной России. Отпущение грехов давалось только при условии определенного наказания или епитимии, и эти духовные наказания были довольно суровыми. Они включали дополнительный пост, многочисленные земные поклоны и отлучение от причастия на месяцы, годы, а за некоторые тяжкие грехи даже на десятки лет. С другой стороны, Церковь предлагала, хотя и не принуждала, чтобы каждый мирянин выбирал себе священника в качестве духовного отца и не менял его ни при каких обстоятельствах, разве что с его согласия. Это подчиняло жизнь мирянина водительству священника, хотя он избирался свободно. Этот священник, как правило, был монахом. Высокая оценка монашеского чина и относительно низкий духовный уровень белого духовенства привели к тому, что христианин предпочитал подчинять свою волю более достойному представителю Церкви, т. е. монаху. Такового можно было обрести в ближайшем монастыре или даже в обычной приходской церкви. В Древней Руси множество приходов окормлялось монахами.

Осознавая огромную ответственность личного руководства в таинстве исповеди, Церковь создавала общие нормы как для кающегося, так и для исповедающего. К богослужебному тексту исповеди добавляли специальные списки, с перечнем грехов и надлежащими за них наказаниями, или епитимиями. Наиболее древний из списков приписывается Иоанну Постнику, патриарху Константинопольскому VI века. Оригинальный текст покаянного канона, если его автором действительно был Иоанн, не сохранился. Церковь никогда не утверждала обязательности одного покаянного канона для всех. Такие каноны чаще всего были свободным творчеством отдельных составителей, которые по-своему украшали имевшиеся у них образцы. Священник был свободен в выборе способа выяснения нравственного состояния своего чада и в назначении ему «духовного лекарства» в виде епитимии. На практике священник всегда должен был сообразовываться с письменным тек-

стом канонов, после того как он выбирал какой-либо канон из различных вариантов, имевшихся под рукой. Поскольку исходные тексты были весьма краткими, оставался большой простор для дополнений. В славянских странах и на Руси анонимные авторы продолжали развивать этот вид церковной литературы, чрезвычайно важный в формировании религиозной жизни народа. На Руси, наряду с болгарскими и греческими текстами, имели хождение и тексты местного производства. Несмотря на обширные исследования, проведенные Алмазовым, Смирновым и другими, до сих пор не установлено с достаточной степенью надежности национальное происхождение многих из них. До тех пор, пока весь этот материал не будет критически проанализирован и атрибутирован, невозможно использовать его должным образом в исследовании духовной истории России.

С самого начала этой литературе была присуща общая черта, навязанная греческой аскетикой: преобладание половой тематики над другими областями нравственности. Большая часть греческих канонов начинается с вопроса: «С кем ты нарушил свое целомудрие: с женой или с другой женщиной?» И далее продолжается в том же духе с рассмотрением всех темных сторон греха, естественного и противоестественного, с отвратительными подробностями, как если бы седьмая заповедь была единственной в Декалоге. Убийство и воровство едва упоминаются. Многие русские каноны следуют этому образцу; только обрядовые прегрешения того рода, с которыми мы уже познакомились, занимают еще больше места, чем грехи, связанные с половой жизнью. Можно предположить, что для русского духовника половые прегрешения находятся на том же уровне, что и прегрешения против ритуальной чистоты; т. е. что физиологическая, объективная нечистота перевешивает нравственную сторону греха. Следует заметить, что грехи против ближнего или против милосердия в русских канонах занимают больше места, чем в греческих. Наблюдается более дифференцированный подход и даже некоторая утонченность нравственного чувства в вопросах социального милосердия. Несмотря на примеры утонченной социальной этики, моральная ценность всей исповедальной литературы, а следовательно, и качество самой средневековой исповеди кажутся весьма сомнительными.

Обилие наставлений ритуалистического характера искажало религиозную ориентацию; акцент на половой жизни развращал воображение. Это было, наконец, осознано во время великих реформ Петра I, и с начала XVIII века в покаянных канонах стали опускать подробности половой жизни — пока, наконец, эти покаянные книги не были преданы забвению.

Отрицательное впечатление смягчается при знакомстве с некоторыми русскими памятниками, также связанными с таинством покаяния и исповеди, но не являющимися в прямом смысле покаянными канонами. Таковыми являются два поучения, несомненно относящиеся к домонгольскому периоду, опубликованные А. С. Павловым. Первое — «Поучение духовника исповедающимся»; второе — под названием «Предисловие к покаянию» — наставление, адресованное как священнику, так и кающемуся. Оба документа весьма важны и служат практическим нуждам русского общества; в них полностью отсутствуют обрядовые мелочи или непристойные подробности. Они дают основание для более высокой оценки нравственного уровня учителей Русской Церкви.

Первый документ более суров и ближе к византийским этическим нормам. Тем не менее он начинается словами ободрения, обращенными к мирянину, который уже исповедался в своих грехах. «Великий же зело вред ми показа, сыну, и неудобь исцелены суща, яже по человеческому смыслу; но еже к Божию милосердию приложачи, то ничтоже суть». Живо обрисовав борьбу двух ангелов — доброго и злого — за душу человека, автор предлагает «затворити двери сердечные от ангела лукавого, и не дати ему места в себе», а «благому» ангелу — «отверзати и приимати (его)». Бог помогает грешнику в этой борьбе, посылая ему страдания, чтобы обратить его к покаянию. Что есть истинное покаяние? «Покаяние же ино что есть, яко воздыхание, и слезы, и труд, и еже зазирати себе и смиряти душу свою постом, и бдением, и молитвою». Той же цели служит и временное отлучение от причастия, от церкви.

Покаяние является началом новой, лучшей жизни, и на ее пороге духовный отец дает своему сыну ряд советов сугубо практического толка. Его обязанности по отношению к Богу заключаются в постоянных земных поклонах с краткими молитвенными возгласами типа «Согреших ти, Господи, прости мя».

Пища строго регламентируется не только в дни поста, но во все остальные дни. Духовный отец считает предлагаемую им диету легкой, пригодной только для начинающего. По мере духовного роста кающегося он сам добавит к ней новые ограничения.

Исходная точка нравственной жизни — классическая; это страх Божий. «То бо есть чистило скверном, а от страха в любовь пременяйся, в той бо весь закон и пророцы висят». Необходимо иметь страх и любовь по отношению к земным властям. «Не мози же обыкнув их рещи: и си человецы таци же суть... Всяка власть от Бога; по санем же всем честь отдавай, с точнеми же любися, а меньшия милуй». Это византийское правило заканчивается довольно пространным наставлением в делах милосердия, включающих в себя некоторые чисто русские усовершенствования. Здесь упоминаются странники и нищие, сироты, вдовы и слуги. «Показай же я на добро не яростию, но яко дети своя. ...Не мози инех укоряти... но паче имей себе под всеми и грешна паче всех... Десятину же от всего имения своего дажь Богови — и убогим, и попам, и чернецом... От лупежа же неправедна отряси руце твои: лучше бо мала часть с правдою, неже многа имения с неправдою».

Но финал — вершина этого практического идеала: «К всякому человеку сию мысль имей и рцы: се человек есть, по образу Божию сотворен, и якоже и аз плоть сый, душу имый, по всему подобен мне, то помысли, да еже ти себе либо, да бы ти он сотворял, то же ты ему сотвори. Се ти Богу любо и человеком. Се же ти Ветхий и Новый закон кажет».

«Наставление духовнику о принятии кающихся» («Предисловие к покаянию») отличается широтой взглядов и евангельским духом. Оно представляет другое направление в покаянной дисциплине. Во-первых, наибольшее значение здесь придается мудрости и нравственному уровню исповедающего; от этих качеств зависит эффективность самой исповеди. Ставится вопрос: «Добро ли исповедати грехи к духовным отцам?» Ответ: «Ей, добро, чадо, и полезно, но не без искуса сущим... Будет бо попин груб, или невежа, или пьяница, или горд... — преобидника тя, и нерадива, и ленива, и ослаблена тя сотворит». По мнению автора, «неведение бо и согрешения злее есть: согрешение бо, истинне кающееся, спасаются, а несмыслении, в ересь впадающе, погибают». Поэтому мирянин должен с осторожностью искать мудрого духовного отца, а найдя такового, повиноваться ему во всем. Нельзя «искати по своему сердцу, потаквы дающа, и слабо учаща и епитимию не связывающа: аще бо иерей не свяжет, ждут нас вечные узы». Как видно из последующего изложения, наказания необходимы не для искупления совершенных грехов, а для обновления нравственной жизни. В самом деле, основная забота автора — реальное улучшение жизни, а не только совершение таинства. Помимо мудрости, истинный духовник должен обладать бесстрашием перед любой мирской силой: «Не убойся, не усумнися, не устыдися лица человеческая, аще ти и царь есть, ли князь, ли судия, ли воин: ты бо еси Богом поставлен, и раб еси Божий, и слуга Христов, да с дерзновением твори повеление Божие».

Во второй части «Предисловия» приводится более подробно, в форме диалога, разговор идеального духовника со своим чадом. Перед началом исповеди священник, отведя чадо «в тайно место и чисто» (не обязательно в церкви), должен убедиться в чистоте намерений последнего: «всем ли сердцем кается... и заповеди Господни хотяти ли начнет прияти, или творити повеленное тобою радостным сердцем и веселым». Расспрашивание должно протекать в форме дружеской беседы, «с тихим лицом и кротким сердцем и веселым». Тем не менее в процессе беседы становится ясно, примет ли духовник кающегося или отошлет его ни с чем. Первый вопрос, который адресован на исповеди достойно кающемуся, таков: «В коем еси сану, и кое дело имаши, и кые вещи твориши?» Резко контрастируя с сексуальным любопытством византийских покаянных канонов, «Предисловие» начинает с расспросов о роде профессиональных занятий. На передний план выдвигаются профессиональная этика, социальное милосердие.

Дальнейшие вопросы не приводятся, так как они, очевидно, зависят от того, к какому классу и званию принадлежит кающийся. Автор сразу же переходит к рекомендациям для священника, которые должны, по мнению автора, заменять традиционные епитимии: «Отверзися пьянства, а не пития; отверзися объядения, а не яствы; отверзися блуда, а не законныя женитьбы; отверзися неправеднаго имения, а праведнаго не хорони, не щади убогим даяти». Дойдя до этого места, автор развивает тему в проповедническом стиле, осуждая стяжательство,

связанное со всякого рода социальными несправедливостями. Он отвергает ростовщичество, содержание кабаков, приобретение имущества при помощи клеветы, подкупа судов, лжесвидетельства или явного грабежа. Особенно подробно рассматривает один из видов социального угнетения: выгоду, извлекаемую из освобождения рабов. Хозяин не должен требовать от своего раба денег, превышающих сумму, уплаченную при его покупке. Проповедник не скупится на угрозы за этот презренный грех: «То обрящутся продающе кровь неповинну, и взыщется пред Богом на страшном Судищи от рук их кровь та; то лучше бы им не родится».

Но что поразительнее всего, это практический вывод. Если кающийся виновен в неправедных приобретениях, он должен немедленно — в течение одного часа — пойти и вернуть деньги всем тем, кого он обманул. «И потом приидеши на покаяние чистое, и Бог простит тя всем грехом и спасет тя; и аз тя прииму и отец ти буду и учитель». В противном случае он может искать себе другого духовника, «по своему хотению и по сердцу, и такого потаковника, якоже хощеши: и оба зде насладитеся своего хотения, в будущем же веце чужи будете добрых детелей».

«Предисловие» ни в коем случае не является облегченным руководством к покаянию, в сравнении с первым поучением и его греческим образцом. Но акцент поставлен на иной категории грехов и других лекарствах; не на личной чистоте и искупительных аскетических подвигах, а на социальном милосердии и справедливости; единственное искупление, признаваемое автором, — исправление содеянного. Другие грехи, кроме названных, не упоминаются. Однако следует иметь в виду, что «Предисловие» является наставлением, дополняющим покаянные каноны, а не заменяющим их. Удивительно также, насколько мало внимания уделяется священному моменту покаяния. Отец говорит сыну: «Иисус Христос, вземлющий грехи всего мира, и твоя, чадо, возьмет, аще ся покаеши всем сердцем и волю Его начнеши творити». Но даже в этом случае прощение обусловлено не священническим разрешением от грехов, а нравственным состоянием самого грешника. Однако не следует преувеличивать этого аспекта. Едва ли какой-либо священник или мирянин на Руси станет отрицать священное значение покаяния. Тем не менее все церковные проповедники ставят

действенность таинства в зависимость от активных усилий кающегося: некоторые настаивают на выполнении определенных епитимий, другие — на исправлении нравственной жизни.

Заканчивая краткий обзор, мы не можем с уверенностью произнести окончательное суждение о том, к каким последствиям — добрым или злым — привела покаянная практика в Древней Руси. Насколько мудрый просвещенный духовный отец мог принести пользу духовным чадам, настолько ограниченный приверженец обрядности, тупо следующий букве покаянных канонов, мог нанести вред юному и наивному христианскому сознанию. Поскольку мудрые всегда в меньшинстве, наш вывод, по-видимому, должен быть малоутешительным. Однако необходимо помнить, что исповедальная практика так же, как и практика причащения, в те времена была еще далеко не всеохватывающей. Авторы канонов упоминают о людях, никогда не принимавших участия в таинствах Церкви. Этих нонконформистов следует искать главным образом в отдаленных сельских местностях. Мы не знаем, составляли ли они большинство населения. Если такие номинальные или полупросвещенные христиане были лишены религиозной и нравственной опеки в таинстве покаяния, то, с другой стороны, они были свободны от извращений и дурного водительства ограниченных или невежественных духовников.

Поучение князя Владимира Мономаха

У Владимира Мономаха (ум. 1125) русская мирянская религиозность предстает в наилучшем виде. Его «Поучение» написано мирянином для мирян, князем для своих сыновей, но оно преследовало также и другие цели. Автор, несомненно, самый мудрый политический вождь и правитель среди всех потомков Ярослава, весьма серьезно относился к своему сочинению. Оно не является литературным упражнением или просто памятником книжной мудрости. Как бы над ним ни довлело влияние Греческой Церкви и ее нравственной традиции, «Поучение» прежде всего основывается на личном духовном опыте и направлено на то, чтобы помочь сыновьям князя в практической жизни, в исполнении ими обязанностей как христиан и как

князей. Следуя византийским образцам подобных отеческих поучений, оно является первым чисто русским княжеским «Зерцалом», которое, при тогдашней простоте жизни, могло восприниматься и другими социальными слоями.

Практический, жизненный характер «Поучения» связан с высокой оценкой активной жизни. «Не будьте праздными, трудитесь. Леность — мать всех пороков», — подобные выражения проходят красной нитью через все «Поучение». Автор считает, что даже чисто религиозные действия, такие, как молитва, являются, в первую очередь, разновидностью труда, работой. В этой, одной из главных идей, Мономах обнаруживает важную сторону русского религиозного сознания. У истоков этого русского этического направления стоит Послание апостола Иакова.

На первый взгляд кажется, что благочестие Владимира следует отнести к религии страха. Действительно, он начинает свое повествование с классического вступления: «Прежде всего, Бога ради и души своей, страх имейте Божий в сердце своем и милостыню подавайте нескудную», — мысль, к которой он вновь и вновь возвращается. Однако при более внимательном изучении мы убеждаемся, что страх — не совсем подходящая характеристика для того чувства, которое описывает князь. Владимир предоставляет достаточно материала, для того чтобы мы могли составить представление о его вере. Он далек от того, чтобы претендовать на звание богослова, он воздерживается от каких бы то ни было догматических высказываний о Боге, но характер его веры явственно проявляется в избранных им цитатах. У него было обыкновение записывать в специальную тетрадь наиболее поразившие его или наиболее понравившиеся высказывания, встреченные при чтении. Его поучение изобилует цитатами. В то время как практические советы проистекают из собственного опыта, общие рассуждения — плод его учебы. Выбранные из собственных записей, которые он вел всю жизнь, страницы цитат не случайны. В то же время они дают возможность оценить круг чтения мирянина в Древней Руси, — по крайней мере мирянина, принадлежавшего классу наиболее образованных людей.

Большинство цитат заимствовано из Псалтыри. Псалтырь была для Владимира наиболее любимой книгой. Во всех походах она всегда была у него под рукой, и он рассказывает о том, какую пользу из этого извлекал. Однажды в пути, когда находился в угнетенном и мрачном состоянии из-за политических интриг, он раскрыл «в печали» Псалтырь и взглянул на то, что ему «вынулось». Это своего рода религиозное гадание; мы знаем, что Псалтырь действительно использовалась на Руси для гадания. На втором месте после Псалтыри идут церковные, особенно великопостные покаянные молитвы. Библия в основном представлена несколькими изречениями из пророка Исайи и Книг Соломона; из Нового Завета практически ничего нет. Из отцов Церкви цитируется святой Василий Великий: два отрывка из его аскетических проповедей, встречающиеся во многих русских сборниках и, возможно, «Шестоднев», хотя последний послужил лишь источником вдохновения, так как прямых цитат из него нет.

Три аспекта Божества являются особенно дорогими для русского князя. Во-первых, Бог справедлив и не позволит праведному погибнуть. Все без исключения цитаты из Псалтыри говорят о надежде или награде для праведных и наказании грешников (Пс. 42, 37, 56, 58, 59, 63, 64, 84). Этот суд Божий совершается уже во время земной жизни человека, а не откладывается до эсхатологического будущего. С полной уверенностью повторяет Владимир слова Ветхого Завета: «И не видел праведника покинутым, ни потомков его просящими хлеба... если есть награда праведнику, значит есть Бог, творящий суд на земле» (Пс. 36, 25).

Справедливый Бог является милосердным Отцом кающегося грешника, и для утверждения этой новозаветной мысли Владимир не пользуется никакими цитатами, а выражает ее своими словами: «Поистине, дети мои, разумейте, что человеколюбец Бог милостив и премилостив. Мы, люди, грешны и смертны, и если кто нам сотворит зло, то мы хотим его поглотить и поскорее пролить его кровь; а Господь наш, владея и жизнью, и смертью, согрешения наши превыше голов наших терпит всю нашу жизнь. Как отец, чадо свое любя, бьет его и опять привлекает его к себе».

Третий аспект Бога как премудрого и благого Творца открывается Владимиру в созерцании природы. В отрывке, в котором многие историки усматривали влияние «Шестоднева» святого

Василия Великого (хотя он ближе к Прологу «Шестоднева» Иоанна, экзарха Болгарского), можно найти также и отзвуки поэзии псалмов. Все же и здесь Владимир говорит в основном от себя или выражая русское национальное восприятие религиозной ценности природы. Здесь его стиль достигает вершины поэтического вдохновения:

«Ибо кто не восхвалит и не прославит силу Твою и Твоих великих чудес и благ, устроенных на этом свете: как небо устроено, или как солнце, или как луна, или как звезды, и тьма, и свет, и земля на водах положена, Господи, Твоим промыслом! Звери различные, и птицы, и рыбы украшены Твоим промыслом, Господи! И этому чуду подивимся, как из праха создал человека, как разнообразны человеческие лица; если и всех людей собрать, не у всех один облик, но каждый имеет свой облик лица, по Божьей мудрости. И тому подивимся, как птицы небесные из рая идут, и прежде всего в наши руки, и не поселяются в одной стране, но и сильные и слабые идут по всем землям, по Божьему повелению, чтобы наполнились леса и поля. Все же это дал Бог на пользу людям, в пищу и на радость... И те же птицы небесные умудрены Тобою, Господи: когда повелишь, то запоют и людей веселят; а когда не повелишь им, то и имея язык немеют».

Разумеется, святой Василий Великий не имеет ничего общего с этим «натурфилософским» пассажем. Здесь скорее ощущается влияние древнеславянской мифологии. Славянское или русское восприятие природы смягчает суровый морализм еврейской религии, воспринятый Византией, придавая ему эстетические черты; вера приобретает оттенок эмоциональности и даже восторженности; это вера поющая, вера, приносящая плоды художественного творчества. У Владимира мы находим первые признаки этого чрезвычайно важного элемента русского религиозного чувства.

Бог, справедливый, благой и мудрый, не может внушать страх праведному человеку; и Владимир, хотя и говорит по привычке, в согласии с традицией, о страхе Божием, сам практически свободен от страха. Он не напоминает об аде и вечных муках и учит сыновей не бояться смерти, которую многие писатели-аскеты полагали в основание христианской этики: «Смерти, ведь, дети, не боясь, ни войны, ни зверя, дело

исполняйте мужское, как вам Бог пошлет... никто из вас не может повредить себе или быть убитым, пока не будет от Бога повелено. А если случится от Бога смерть, то ни отец, ни мать, ни братья не могут вас отнять от нее, но если и хорошее дело — остерегаться самому, то Божие остережение лучше человеческого».

Для Владимира характерно, что он советует помнить о смерти не как об угрозе наказания, а как о лекарстве против жадности. Он обращает внимание не на трагизм смерти, а на смертность человека. Будучи смертным, человек не должен стремиться к накоплению богатств: «Смертны мы, сегодня живы, а завтра в гробу; все это, что Ты нам дал, не наше, но Твое, поручил нам это на немного дней».

Отсюда практический вывод: «В земле ничего не сохраняйте, это нам великий грех». В письме князю Олегу, лишь частично сохранившемся вместе с его «Поучением», обращаясь к человеку другого типа, агрессивному и злобному, Владимир считает уместным напомнить о смерти, но с теми же этическими выводами: «А мы что такое, люди грешные и худые? — сегодня живы, а завтра мертвы, сегодня в славе и в чести, а завтра в гробу и забыты, — другие собранное нами разделят». В этом случае у Владимира была особая причина для печальных мыслей: его сын, выступавший от имени отца, был только что убит в междоусобной борьбе. Вероятно, именно поэтому особо следует оценить единственное упоминание о «Страшном Судии», о котором пишет Владимир, сознавая свою долю греха в братоубийственной войне:

«О я, многострадальный и печальный! Много борешься, душа, с сердцем и одолеваешь сердце мое; все мы тленны, и потому помышляю, как бы не предстать пред Страшным Судиею, не покаявшись и не примирившись между собою. Ибо кто молвит: „Бога люблю, а брата своего не люблю“, — ложь это... Если не простите прегрешений брату, то и вам не простит Отец ваш небесный». Следует отметить евангельскую связь между представлением о Суде и отсутствием любви. Достаточно сказать, что эти мрачные размышления были преходящими в жизни Владимира. Его обычное отношение к Богу коренится не в страхе, а в надежде; это спокойная, твердая уверенность в том, что «Божие остережение лучше человеческого». На этой

обнадеживающей уверенности может быть построена практическая, деятельная этика.

Однако между Богом и человеком стоит первородный грех. Было бы несправедливо упрощать религию и этику Владимира, представляя его моралистом фарисейского типа. Его философия гораздо глубже. Он не верит, что человек спасается делами. Он нуждается в прощении милосердного Бога, и это не пустая формальность, так что покаяние становится одной из самых ярких черт его религиозности. «Тремя делами добрыми избавляемся от врагов и побеждаем их: покаянием, слезами и милостынею». Очевидно, что покаяние и слезы означают одно и то же. Таким образом, формула спасения Владимира такова: покаяние и милосердие, и это лучше выражает его личную веру, нежели страх и милосердие. Насколько серьезно относится он к покаянию, видно из «Поучения», которое изобилует цитатами из великопостных покаянных молитв. Один историк литературы проявил массу остроумия, пытаясь определить по этим великопостным цитатам время написания рукописи. Но написал ли Владимир свое «Поучение» полностью или только начал его во время Великого Поста – вопрос второстепенный. Более важен тот факт, что в своих наставлениях потомству он выбирал эти цитаты из своего дневника, куда записывал их в течение всей жизни. Это означает, что он особенно любил великопостные молитвы; это предпочтение всегда разделялось русским народом.

В молитвах Владимира живая и личная связь с Богом окрашена в покаянные тона. Длинная молитва, которой заканчивается «Поучение», заимствована из великопостного богослужения, а именно из Великого канона святого Андрея Критского с рефреном «Помилуй мя, Господи помилуй мя»: «Востани, душе моя, и дела своя помысли, яже здея, пред очи свои принеси, и капля испусти слез своих, и повежь яве деянья и вся мысли Христу, и очистися». Владимир дает своим сыновьям следующий совет относительно молитвы: «Если вам Бог смягчит сердце, пролейте слезы о грехах своих, говоря: как блудницу, разбойника и мытаря помиловал Ты, так и нас, грешных помилуй. И в церкви то делайте, и ложась». Наставления Владимира о молитве раскрывают практическую, но глубокую религиозность. Он не настаивает на частом посещении храма по два-три раза в день,

но из его распорядка дня следует, что он, вероятно, начинал свой день с заутрени.

Зато он настоятельно советует читать краткие молитвы утром и вечером. Для утра он предлагает молитвы, по-видимому, собственного сочинения: «Просвети очи мои, Христе Боже, давший мне свет Твой прекрасный» и «Господи, прибавь мне год к году, чтобы впредь, в остальных грехах своих покаявшись, исправил жизнь мою». На вечерней молитве советует ограничиться одним земным поклоном, но «если занеможется», то сделать три поклона: «Не забывайте этого, не ленитесь, ибо тем ночным поклоном и молитвой человек побеждает дьявола, и что нагрешит за день, то этим человек избавляется». В качестве компенсации за краткость дневных молитв он предлагает: «Если и на коне едучи не будет у вас никакого дела и если других молитв не умеете сказать, то „Господи, помилуй“ взывайте беспрестанно втайне, ибо эта молитва всех лучше, – нежели думать безлепицу, ездя». По-видимому, Владимир не любитель длинных молитв или механического повторения канонов. Он больше ценит внутреннюю и эмоциональную действенность молитвы, на что указывает высокая оценка слез.

Этим слезным даром, столь высоко ценимым восточными христианами, сам Владимир обладал в значительной степени. Это было отмечено летописцем в похвальном слове Владимиру по случаю его смерти: «И дар си от Бога прият. Да егда в церковь внидяшет и слыша пение и тотчас слезы испущает и тако мольбы ко Владыце Христу со слезами воспущаше». У нас еще будет возможность проанализировать русский слезный дар более тщательно – особенно его отличие от родственной харизмы восточного монашества. Эта эмоциональность в молитве, слезный дар, очевидно, не оказывали расслабляющего влияния на деятельную жизнь Владимира. В нем нет ничего сентиментального или изнеженного. Переход от энергичного напряжения повседневной жизни к раскаянию, должно быть, требовал четкого сознания – слезы, действительно, означали очищение, катарсис, а отнюдь не расслабление.

Покаяние как главный путь к спасению предполагает смирение. Гордыня преграждает путь к покаянию, делает его невозможным. Владимир прекрасно это осознает: «Паче же всего гордости не имейте в сердце». К Пресвятой Деве он обраща-

ется со следующей особой молитвой: «О Владычице Богородице! Отними от сердца моего бедного гордость и дерзость, чтобы не величался я суетного мира сего». Стараясь смирить естественную гордость, он проходит школу Церкви и находит там монашеские правила, научающие трудной добродетели смирения. С первых слов «Поучения» читателя поражают его преувеличенное самоуничижение, более подобающее игумену, нежели князю. Он называет себя «худым», грешным. Он допускает, что его послание может вызвать неудовольствие у читателей, и заранее предлагает своим критикам следующий пренебрежительный приговор: «На дальнем пути, да на санях сидя, безлепицу молвил», — что в переводе на обычный язык, вероятно, означает: «Старик из ума выжил».

С другой стороны, на протяжении всего «Поучения» князь говорит с полным сознанием авторитета и ставит себя в пример сыновьям, что вполне согласуется с византийскими образцами. С этой целью он перечисляет свои походы, повествует о трудах и добрых обычаях своей жизни. Эта образцовая автобиография занимает более трети «Поучения»; поэтому автор не вполне искренен в своем самоуничижении. Было бы неверно, однако, расценивать эти высказывания как формальность или дань требованиям хорошего византийского стиля. Если русский князь принимает эти образцы, это означает нечто большее. Это серьезная попытка подчинить жизнь монашеским правилам поведения.

По отношению к смирению Владимир, как и Восточная Церковь вообще, не делал различия между монашеской и общехристианской добродетелью, хотя и по внешним формам и словесному выражению византийское понимание смирения не вполне соответствует библейскому. Ни Евангелиям, ни Ветхому Завету неизвестны подобные тонкости самоуничижения. Опасность культивирования смирения очевидна; ее можно выразить одним словом — это опасность лицемерия. Человек говорит не то, что чувствует, а то, что, по его мнению, должен чувствовать, или, что еще хуже, то, что ему навязано общественным представлением о добропорядочности. Поскольку это представление строится на исключительных достижениях святых подвижников, расхождение между формой и содержанием обычное явление. Тем не менее называть эту добродетель лицемерием, даже если она и могла стать источником лицемерия, было бы неверно. Во многих случаях смирение — определенная школа самовоспитания, подвига. Воспитание часто начинается с внешнего — со слова и жеста, чтобы позже создать соответствующее духовное настроение. Таково, например, церковное учение о молитве.

Владимир серьезно относился к воспитанию в себе смирения и достиг значительного успеха в борьбе со своей гордыней. Это лучше всего доказывает его автобиография, завершающая «Поучение». Это перечень 78 походов за 46 лет, с приложением охотничьих приключений князя: «Труд мой, как трудился я в разъездах и на охотах с 13 лет». Заголовок столь же поразителен, как и само повествование. Владимир называет свои походы «разъездами», большинство из которых, на самом деле, были настоящими войнами как против внешних, так и против внутренних врагов; он ставит их в один ряд с охотой под общим названием «труд». Он никогда не говорит о своих победах и совсем не упоминает о своем воинском искусстве или отваге. В случаях очевидного успеха он просто пишет: «Бог нам помог». Мирное, хотя и продолжительное путешествие, довольно утомительное по условиям того времени, ставится им на один уровень с победной битвой — как труд, как работа, как часть княжеских обязанностей. Князь, оставшийся в памяти потомков как выдающийся политический деятель на протяжении двух столетий русской истории, пишет комментарии к военным походам, которые не содержат и намека на его славу или личные подвиги. И охотник он тоже странный, потому что не хвастает количеством трофеев, а, напротив, рассказывает о ранах, нанесенных ему зверями: «Два тура метали меня рогами вместе с конем, олень меня один бодал и два лося» и т. д. Самое большое хвастовство, которое он себе позволяет, это рассказ о ловле диких лошадей: «Ловил своими руками тех же коней диких».

Он старается донести до сыновей основное из своего жизненного опыта — выносливость и неутомимость в трудах. Эти качества можно в себе воспитать, им можно научиться; вот почему отец так подробно об этом повествует. Если он хвастается, то это хвастовство в духе святого апостола Павла — хвастовство страданиями и трудами, а не достижениями.

Несмотря на монашеское понимание смирения, Владимир сознает существенное различие между монашеской этикой и мирской. В этом отношении он не одинок, хотя на Руси бытовала и другая, допускавшая только монашеский вариант, точка зрения. Владимир не хочет навязывать сыновьям непосильное бремя аскетизма. Он требует от них трех главных добродетелей: «покаяние, слезы и милостыня... Не тяжки ведь они; ни затворничеством, ни монашеством, ни голоданием, которые иные добродетельные претерпевают, но малым делом можно получить милость Божию».

Подробно излагая программу мирской этики, Владимир предлагает сыновьям византийский образец хороших манер, как он описан святым Василием Великим. Нам знаком этот византийский идеал: «Иметь душу чистую и непорочную, тело худое, беседу кроткую, и соблюдать слово Господне; есть и пить без шума великого... глаза держать книзу, а душу ввысь». С этой выдержкой из святого Василия Великого связано одно недоразумение. Она взята из его аскетических проповедей, адресованных монашеству. В византийской или славянской традиции они превратились в наставления для мирян. Первоначальный заголовок «Как следует вести себя монаху» был заменен на «Как следует вести себя человеку». Это яркий пример смешения монашеской и мирянской этики. Владимир был введен в заблуждение славянским заголовком. К этому добавил вторую ошибку (неизвестно, была ли она также вызвана ошибочным названием), приняв данный отрывок за известное поучение святого Василия Великого, адресованное юношеству. У него, разумеется, нет возражений против данного идеала благоприличия. Он послушно переписывает его как исходящий от отца Церкви в назидание сыновьям. Однако он не ожидает, что они будут следовать этим советам буквально. То, что было уместным в византийском или, позднее, московском дворце, было немыслимо в жизни средневекового князя — живого, энергичного, обязательно шумливого, погруженного в атмосферу пиров и военных походов.

Поучения святого Василия Великого помещены среди библейских и богослужебных цитат. Они вкраплены во вступление. Когда Владимир переходит к практическим наставлениям, он начинает с советов относительно молитвы и затем сразу же

переходит к заповедям милосердия: «Всего же более убогих не забывайте, но, насколько можете, по силам кормите и подавайте сироте и вдовицу оправдывайте сами, а не давайте сильным губить человека... Больного навестите, покойника проводите, ибо все мы смертны; не пропустите человека, не поприветствовав его, и доброе слово ему молвите».

Это уже не общие слова и не цитаты из Библии. Владимир не отвергает соображений здравого смысла, а использует их для подкрепления идеальных норм: «Жену свою любите, но не давайте ей власти над собой... Куда бы вы ни держали путь по своим землям, не давайте отрокам причинять вред ни своим, ни чужим, ни селам, ни посевам, чтобы не стали проклинать вас... Более же всего чтите гостя, откуда бы к вам ни пришел, простолюдин ли, или знатный, или посол; если не можете почтить его подарком, то пищей и питьем, ибо они, проходя, прославят человека по всем землям, или добрым, или злым». Владимир не отвергает личной заинтересованности, но хочет, чтобы исполнялись этические правила. Наиболее поразительно следующее правило, адресованное князьям: «Ни правого, ни виновного не убивайте и не повелевайте убить его; если и будет повинен смерти, то не губите никакой христианской души».

Отвращение Владимира Мономаха к смертной казни, так же, как и его великого тезки святого Владимира, — признак евангельского понимания христианства. Известно, что русский закон, подобно древним тевтонским законам (Leges barbarorum), не применял смертную казнь за обычные преступления: система наказаний была основана на штрафах, заменивших господствовавшую прежде кровную месть. И все же летописи приводят немало фактов, свидетельствующих о том, что русские князья не отказывались от убийств своих политических противников или преступников, и это считалось естественным правом правителей. Совесть Мономаха не позволяла ему согласиться с этим порядком. Его неприятие смертной казни не имеет ничего общего с церковным влиянием. Когда Владимир I, «Креститель» Руси, решил не казнить разбойников, то никто иной, как епископы разубедили его, утверждая, что «казнить разбойников — справедливо».

Сама Церковь жила по византийскому закону и привыкла к жестокой системе наказаний уголовных преступников. Инте-

ресно отметить, что известные приговоры, присуждавшие к жестоким увечьям, выносились только церковными судами. В Византии эти увечья считались, не без значительной доли лицемерия, смягчением смертной казни. На деле они часто становились худшей ее разновидностью, как это было, например, на суде митрополита Киевского над Феодором, епископом Ростовским. В 1169 г. Феодор, который был жестоким тираном в своей епархии, был приговорен греческим иерархом к следующему наказанию: «вырвать язык, отсечь правую руку и выколоть глаза». Этот приговор встретил полное и даже восторженное одобрение летописца как акт правосудия. Как видно, Церковь в своих судах не была более гуманной, чем государство. Гуманное отвращение Владимира к смертной казни не было внушено ему духовными советниками; это было его собственное воззрение.

Было бы ошибочно считать Владимира мягкой натурой, чье евангельское милосердие делало его человеком не от мира сего. Достаточно прочитать мемуар о его военных походах, чтобы разубедиться в этом. Он может вызвать серьезное разочарование. Это печальный список разрушений, сожженных городов, уведенных в плен народов и т. п. Его жертвами становятся не только язычники, половцы, но очень часто и русские подданные враждебных ему князей. Типична участь города Минска, захваченного Владимиром при помощи Черниговского князя и в союзе с половцами: «мы захватили город и не оставили в нем ни челядина, ни скотины». Обо всем этом говорится совершенно бесстрастно; Владимир не прославляет свои деяния, но и не раскаивается в них. Он считает их частью своих «трудов». Что касается военных методов, то он просто следует практике своего времени. Вероятно, он и не мог поступать иначе. Но при совершении правосудия и в гражданском управлении он считает, что может ввести новую практику, не противоречащую букве древнего закона.

Наиболее важный вопрос в связи с идеалом милосердия Владимира в следующем: была ли его этика главным образом этикой милосердия? Каким бы сильным ни было на него влияние христианского милосердия, общее впечатление от его сочинения, а также все практические детали, которыми оно изобилует, указывают на иной руководящий принцип. Милосердие

для Владимира есть наивысшая добродетель, но повседневная жизнь основывается не на ней, а на сознательном исполнении своего долга. Главный нерв «Поучения» Владимира заключается в том, что оно является первой и на протяжении длительного времени единственной попыткой создания светской профессиональной этики, хотя и пронизанной потусторонними влияниями. Даются общие рекомендации: не лениться, все делать самому, быть предусмотрительным, учиться и трудиться. Советы, относящиеся к сфере личной жизни, соседствуют с советами, связанными с княжескими обязанностями, воинскими и гражданскими. Религиозной основой практической этики является вера в Бога справедливости, а не Бога любви; надежда и уверенность в награде от Бога, даже в этой земной жизни.

Довольно огорчительно осознавать, насколько мало политических принципов включил Владимир в «Поучение», задуманное как его завещание. Некоторые политические правила как бы иллюстрируют общей нравственный закон: в частности, требование быть верным договору («крестному целованию»). В летописях, которые восхищаются Владимиром, мы прослеживаем основные направления его политики: умиротворение русских земель при помощи системы договоров о ненападении, верность традиционному «феодальному» устройству и совместная защита от кочевников-половцев и их непрестанных набегов.

Сохранился документ, демонстрирующий эту политику в конкретном случае и в то же время позволяющий полнее и глубже заглянуть в нравственный мир Владимира. Это его письмо к князю Олегу, написанное после гибели сына Владимира Изяслава. Юноша был вовлечен в конфликт со своим дядей Олегом и убит в битве. Владимир пишет непосредственно после этого трагического события не для того, чтобы угрожать врагу, но чтобы предложить примириться над телом своего сына. Он не хочет ни мести, ни кровопролития: «да Русскую землю не погубим». Спор о том, кому какими городами и землями владеть, можно решить при помощи переговоров. Хотя Владимир не может удержаться от горьких упреков, он не считает себя или своих сторонников ни в чем неповинными. Его несчастный сын был не прав: «Не следовало ему искать чужого

и меня в позор и в печаль вводить. Подучили ведь его слуги». Владимир также не всегда был прав в прежних столкновениях с Олегом: «Если же в том состоит грех мой, что на тебя пошел к Чернигову из-за язычников, я в том каюсь... потому что я человек».

Это признание собственной неправоты, безусловно, более трудное и более ценное, чем общее исповедание грехов в смиренных выражениях, которые можно воспринять как стилистические украшения. Смерть сына была для Владимира большим ударом. Это видно из его искреннего, взволнованного письма, написанного как бы сквозь слезы: «Когда же убили дитя, твое и мое, пред тобою, следовало бы тебе, увидев кровь его и тело его, увянувшее подобно цветку, впервые распустившемуся, подобно агнцу заколотому, сказать, стоя над ним, вдумавшись в помыслы души своей: «Увы мне, что я сделал...» Богу бы тебе покаяться, а ко мне написать грамоту убедительную да сноху мою послать ко мне — ибо нет в ней ни зла, ни добра, — чтобы я, обняв ее, оплакал мужа ее и ту свадьбу их, вместо песен: ибо не видел я их первой радости, ни венчания их, за грехи мои. Ради Бога, пустите ее ко мне поскорее с первым послом, чтобы, поплакав с нею, поселил у себя, и села бы она как горлица на сухом дереве, горюя, а сам бы я утешился в Боге».

Это повествование говорит само за себя. Мы видим, насколько глубоким было смирение русского князя и каким было это смирение: раскаяние, умягчение сердца, испрашивание прощения сквозь слезы, сознание общей вины. Мы верим в его абсолютную искренность, когда он говорит об уничиженном Христе как о примере смирения: «Господь наш не человек, но Бог всей вселенной, — что захочет, во мгновение ока все сотворит, — и все же Сам претерпел хулу, и оплевание, и удары, и на смерть отдал Себя, владея жизнью и смертью. А мы что такое?...» В глубочайший религиозный момент своей жизни Владимир находит утешение и вдохновение в кенозисе Христа — одна из вершин русской религиозности. В «Поучении», написанном в более спокойном душевном состоянии, Владимир почти не цитирует Евангелия. Он отдает предпочтение Псалтыри, а не Евангелию. Чем это можно объяснить?

По нашему мнению, Владимир, человек практической этики, ищет в религиозных писаниях то, чем можно руководствоваться в жизни. Евангелие, с его парадоксальным отрицанием всех земных ценностей, трудно усваивается общественным сознанием. Для того чтобы пользоваться Евангелием практически, в повседневной жизни, требуется сложное и не всегда честное его толкование. Владимир был слишком искренен и, вероятно, мало образован в богословском отношении для подобного толкования. Ветхий Завет более подходил ему как руководство к жизни. Разумеется, то же самое справедливо для большинства христиан. Религиозное превосходство Владимира над многими современниками очевидно хотя бы из того, что Книгам Премудрости он предпочитает Псалтырь. Здравый смысл «Премудрости» был для него слишком низок, а Евангелие слишком высоко, хотя его неприятие смертной казни вполне в духе Евангелия. Псалмы и пророки, в особенности Исайя, были на уровне его духовного понимания. Это свидетельствует о том, что его духовный уровень был достаточно высоким. Религиозная этика Владимира взращена на границе Ветхого и Нового Завета. Но она всегда освещена смягчающими лучами Евангелия; а в редкие, возвышенные минуты ему удается лицезреть самого Христа, уничиженного Господа.

Моление Даниила Заточника

Даниил — второй (и последний) светский автор дидактического послания в домонгольской Руси. Он остается достаточно загадочной фигурой, тем более что его труд дошел до нас в более поздних многочисленных редакциях и вариантах, несущих на себе отпечатки различных эпох. Современные критики безнадежно расходятся во мнениях по поводу даты жизни Даниила, относя ее к периоду от XII до XIII века. Его труд — ничто иное как прошение к князю, у которого он ранее был на службе и впал в немилость. Для того чтобы вновь обрести свободу и вернуть расположение князя, Даниил блестящим образом демонстрирует свою эрудицию в области литературы премудрости и афоризмов: тут и Соломон, и Сирах, и «Пчела», и «Стословец» и т. д. и т. п. Все сочинение — это смесь притчей, развернутых сравнений, афористических изречений,

некоторые из которых могли быть придуманы самим Даниилом; он, несомненно, является способным стилистом. По литературной форме «Моление» принадлежит к жанру поучений; автор претендует на роль учителя нравственной и практической премудрости. В то же время безошибочно угадывается и его желание ублажать, играть словами, исполняя роль княжеского шута. Князь, если и не поразится его мудрости, то наверняка будет вынужден улыбнуться остроумным, саркастическим замечаниям изгнанника. Такова идея, лежащая в основе этого своеобразного литературного произведения. Современные историки литературы, радостно приветствующие в лице Даниила представителя секулярного течения, нарекли его первым русским сатириком, основоположником социального протеста, своего рода революционным пророком. В самом деле, его можно рассматривать как своего рода нигилиста, опередившего свое время. Но, с другой стороны, он льстец и подхалим. Его нравственная позиция — это голое отрицание, его религиозные основы поверхностны и расплывчаты. Он мог бы остаться незамеченным в истории религиозного сознания, если бы не критическая направленность его труда. Он вскрывает церковную и нравственную слабость, присущую религии «премудрости», столь популярной на Руси, становясь своеобразным предостережением против переоценки религиозного начала в русской культуре. Постараемся извлечь то немногое, что составляет религиозные и нравственные предпосылки Даниила.

Этот учитель премудрости ни в коем случае не страдает излишней скромностью в оценке собственной мудрости. С первых слов он принимает на себя роль новоявленного Даниила или Соломона: «Вострубим, как в златокованые трубы, во все силы ума своего, и заиграем в серебряные органы гордости своею мудростью». Или: «Поставь сосуд гончарный под капельницу языка моего, да накаплет тебе слаще меду слова уст моих». Менее претенциозным и более близким к истине является следующее признание: «Я, княже, ни за море не ездил, ни у философов не учился, но был как пчела — припадая к разным цветам и собирая мед в соты; так и я по многим книгам собирал сладость слов и смысл их и собрал, как в мех воды морские».

Вот эта-то «сладость слов и смысл их», чисто литературная культура, и составляет представление Даниила о премудрости. Эту премудрость он ставит выше воинской доблести — профессионального качества класса, к которому, очевидно, принадлежит сам Даниил. «Храброго человека, княже, найдешь легко, но дорого стоит человек мудрый». Он с легкостью признается, что воинскими доблестями не обладает: «Я не силен в битвах, но зато силен в словах». Он даже считает свой случай типичным и утверждает, что мудрость и доблесть несовместимы: «Мудрый человек всегда не очень храбр в бою, но настойчив в своих целях». Весьма вероятно предположение, что именно трусость была главной причиной, из-за которой Даниил впал в немилость. Принадлежа к военному классу, Даниил открытыми признаниями принижает себя в социальном плане. Но он не стремится к монашеской жизни. Отрицая как доблесть, так и святость, выступает за разум, понимаемый как искусство пользоваться остроумными и «сладкими», т. е. красивыми словами. Это делает его первым или скорее единственным известным интеллектуалом Древней Руси, похожим на странствующего монаха католического Запада. Он разделяет и нравственные слабости, присущие этой социальной группе.

Изначальный порок афористической премудрости — отсутствие в ней четкого направления, как только она покидает истоптанные пути общих мест. В популярных притчах и изречениях можно найти утверждения, оправдывающие прямо противоположные способы поведения. Если вдобавок их целью является не моральное поучение, а лишь остроумие, то неизбежно столкновение противоречащих друг другу предписаний премудрости. Возьмем, к примеру, отношение Даниила к бедности. В настоящее время он беден, будучи в немилости, но стремится выбраться из жалкого положения. В двойном круге суждений по поводу бедности и богатства Даниил обретает богатый выбор всевозможных оттенков для обличительной речи против богатых. Мудрость и бедность прекрасно могут уживаться друг с другом: «Нищий мудрый, что золото в грязном сосуде... Я, господине, хоть одеянием и скуден, но разумом обилен... Мыслию бы парил, как орел в воздухе». Страдание — хорошая школа для совершенствования: «Золото плавится огнем, а человек напастями... Человек в напасти обретает ум

зрелый». И, однако, на той же самой странице читаем: «Как олово пропадает, когда его часто плавят, так и человек, когда он много бедствует. Никто ведь не может ни пригоршнями соль есть, ни в горе разумным быть». В неприятии нищеты (которое, в конце концов, совершенно естественно) Даниил заходит столь далеко, что заявляет: «Лучше смерть, чем долгая жизнь в нищете».

Другие противоречия менее существенны для нас в его оценке монархической власти князя. Щедрый боярин восхваляется; но именно этот класс высших советников и вассалов князя является одной из главных мишеней сатиры автора. Другой мишенью, по неизвестным причинам, оказываются «злые жены». Здесь Даниил поистине неистощим. Он стал классиком антифеминизма в России. Весьма интересный сатирический отрывок касается монашеской жизни: «Многие люди, уйдя из мира и приняв монашество, возвращаются к мирской жизни, как пес на блевотину свою... и бродят вокруг деревень и поместий сильных мира сего подобно нищим собакам. Где свадьба или пир, там найдете монахов и монахинь... имеющих ангельский образ и манеры блудниц, достоинство отца и привычки блудников».

Эти обвинения, хотя и провозглашаются во имя аскетического идеала — ангельской жизни, никого не могут обмануть. Даниил использует нарисованную им неприглядную картину монашеского упадка как мотив личного отказа от монашеского призвания. Хотя отсутствие в авторе серьезного религиозного чувства само по себе достаточная причина.

Наиболее поразительна в судьбе этого странного человека его посмертная оценка. Сочинение Даниила было очень популярным в Древней Руси и дошло до нас в многочисленных списках. Факт тем более примечательный, что «Поучение» Владимира Мономаха и «Слово о полку Игореве» — жемчужины древнерусской литературы — сохранились в единственном рукописном экземпляре каждое. Благочестивая Русь, пренебрегши этими памятниками светского происхождения и обрекши их на забвение, бережно сохранила сочинение раннего сатирика. Это можно объяснить известным пристрастием Древней Руси к литературе премудрости. Как показывает пример Даниила, в этой области литературы часто искали не премудрости, а просто

остроумия. Несмотря на благочестивую разборчивость в литературе, Русь часто руководствовалась человеческими и светскими интересами, которые нуждались в ярлыке «священных писаний». Библейские книги Премудрости, «Пчела» и другие сборники изречений обладали этой священной санкцией, под их покровом могли скрываться самые что ни на есть небожественные и мирские сюжеты.

X. Древние летописцы

К СОЖАЛЕНИЮ, почти все русские летописи, богатые историческим материалом и часто весьма живописные в своих повествованиях, являются анонимными. Историки нового времени, включая Шахматова и его школу, с большой долей критической проницательности пытались выделить различных авторов, трудившихся над русскими летописями. Результаты, хотя и очень ценные, все еще остаются на уровне гипотез. Ясно, однако, что большая часть летописей принадлежит перу монахов или священников, за исключением, быть может, Галицко-Волынской летописи XIII века, которая выдает светскую руку. Хотя в исторических разделах значительное место отводится церковным делам, все же главной темой летописей является современная политическая история русских княжеств. В них отражено секулярное русское общество, по крайней мере, в лице своей верхушки — князей и бояр.

Пройдя через сознание людей Церкви, секулярные идеи и нормы нравственности должны были претерпевать определенные изменения. Следовало бы ожидать монашеской или, по крайней мере, церковной идеализации некоторых известных исторических фигур и одновременно осуждения других в соответствии с нормами, чуждыми их общественному положению. На самом деле, такого рода искажения не очень велики. Хотя некоторое расхождение между церковными и светскими нормами имело место, но, в отличие от западного средневековья, не было значительным. Большинство мирян, принадлежавших высшим сословиям, чистосердечно принимало нравственный

закон Церкви. Владимир Мономах является красноречивым тому свидетельством, хотя его христианское сознание и практика, возможно, и отличались от взглядов и поведения его врага, гордого и агрессивного князя Олега Святославича и других представителей династии черниговских князей. С другой стороны, монах, посвятивший себя описанию из года в год политических событий, приобретал солидный опыт в государственных делах, заставлявший его смягчать или менять этические критерии при вынесении суждений в светской и военной областях.

На Руси не было принято вести чисто монастырские летописи, излагавшие историю только одной обители. Даже если летописец и был насельником какого-либо монастыря, в большинстве случаев связанного с определенным княжеским родом, все равно он отмечал события, существенные для всего русского народа или, в первую очередь, для данной «земли» или княжества. В новые времена критики подчеркивали противоположные политические пристрастия различных авторов. Однако их пристрастность преувеличивалась. Правда, в этом отношении наблюдается постепенный упадок за период с XI по XII век. В более древние времена преобладали интересы Русской земли как единого целого, но в конце XII века и в последующем веке стали брать верх династические интересы. Но в обоих случаях, шла ли речь о всей нации или об отдельной местности, секулярная и политическая точка зрения приглушала, а иногда и полностью подавляла церковное воззрение.

Иногда, хотя и не часто, читатель наблюдает столкновение двух норм морали. Летописец может изобразить душевное состояние князя, чтобы осудить его. Но он не может сделать это без морализаторского намерения. Он любит вести записи краткими, отточенными предложениями, в которых историческое действующее лицо само дает объяснения своим поступкам. Эти крылатые фразы, напоминающие пространные речи классических историков, не обязательно вымышлены. Но в любом случае они типичны и психологически оправданны и, вероятно, восходят к народному преданию, а не придуманы автором. Точка зрения мирянина не всегда носит светский характер: она может быть и религиозной, христианской, хотя выражает несколько иное, чем общепринятое аскетическое учение Церкви.

Начнем с идеализированного портрета христианского князя, обычно рисуемого летописцем, когда он скорбит о смерти добродетельного предшественника. В этих некрологах отсутствуют негативные характеристики; если это был дурной или враждебный князь, летописец ограничивается лишь кратким сообщением о его смерти. Упреки высказываются зачастую совершенно открыто, но только в адрес живых. Эти некрологи князьям стереотипны и, вероятно, списывались один с другого, но при этом они изображают один и тот же идеальный тип. В краткой форме, впитавшей в себя все перечисленные черты, первый иконографический портрет мы встречаем под 1056 годом, по случаю смерти князя Ростислава Владимировича: «Был Ростислав муж доблестный, воинственный, прекрасен сложением и красив лицом и милостив к убогим». Под 1078 г.: «Был же Глеб милостив к убогим и любил странников, радел о церквах, горячо веровал, был кроток и лицом красив». В том же 1078 г.: «Был же Изяслав муж красив видом и телом велик, незлобив нравом, ложь ненавидел, любя правду. Не было в нем хитрости, но был прост умом, не воздавал злом на зло». И так, без заметных изменений, из столетия в столетие.

Довольно любопытно, что летописец никогда не забывал упомянуть о физической красоте. Последняя, наряду с милосердием и нищелюбием, была постоянной характеристикой идеального князя. В большинстве случаев описывается воинская доблесть, но она может и отсутствовать — очевидно, в соответствии с реальной жизнью. О знаменитом Галицком князе Ярославе (Осмомысле, 1187) летописец замечает, что «сам он никогда не ходил на своих врагов». Вообще в XII веке воинская доблесть ценилась выше, чем в более ранних летописях. Галицкая летопись XIII века открывается эпической, совершенно светской похвалой князю Роману: «Устремлялся на поганых, как лев, свиреп был, как рысь, истреблял их, как крокодил, проходил их землю, как орел, храбр был, как тур».

Воинская доблесть и физическая красота составляют чисто светский идеал человеческих достоинств. В таком портрете, как правило, отсутствуют аскетические черты. В исключительных случаях, когда о них упоминается, они, должно быть, являются подлинными, как, например, в следующей характеристике скромности князя Всеволода Ярославича: «Он сам воздерживался от пьянства и похоти» (1093). Для Всеволода, грекофила, мужа византийской принцессы и отца Владимира Мономаха, воздержанность или, по крайней мере, внешняя корректность поведения была вполне естественной. Вероятно, у других князей это было редким явлением. Во всяком случае, похвалу «телесной чистоте» мы находим только в описании еще одного князя, Святослава Всеволодовича (1194).

Христианские черты придаются портрету не аскетизмом, а другими характеристиками: любовью к Церкви или храмам и любовью к бедным или милостетворением. Первая — это не только благочестие или строгость в соблюдении церковных обязанностей по отношению к богослужениям и обрядам, но также и любовь к представителям духовенства, которые в подобном случае подробно перечисляются: епископы, монахи, священники и т. д. Главное выражение такой любви — щедрые пожертвования духовенству; эта добродетель подменяет милосердие по отношению к вдовам, сиротам и нищим. Нищелюбие всегда присутствует в некрологах, наряду с физической красотой князя. Оно упоминается, когда речь идет о князьях, далеко не кротких, но по тем или иным причинам заслуживших благоприятный некролог. Указанное наблюдение, а также исследование русских проповедей и поучений приводят нас к следующему выводу: милосердие или, по крайней мере, нищелюбие почиталось на Руси первой и последней добродетелью мирянина.

Щедрость по отношению к духовенству имела, конечно, еще одну вескую причину. Известно, что в христианские средние века, как на Востоке, так и на Западе, миряне верили в зависимость спасения от молитв священнослужителей. Молящаяся часть общества, особенно монашество, должна была содержаться военными и трудящимися, если общество хотело стабильности. Молитвы духовенства спасали людей — каждого в отдельности, и весь народ в целом — от постоянной угрозы гнева Божия. По этой причине пожертвования или щедрость по отношению к духовенству были не столько признаком милосердия, сколько исполнением общественного договора. Трудно решить, до какой степени восхваление княжеской щедрости следует отнести на счет чувств самих летописцев из числа духовенства.

Бывали, однако, случаи, когда княжеская щедрость, восхваляемая летописцами, обретала иную — не церковную направленность, например, щедрость по отношению к военным соратникам князя, его дружине или вассалам. Можно было бы ожидать ревности или соперничества между военными и церковными друзьями князя. В Западной Европе антагонизм между феодальными и церковными кругами был резко выражен, Древняя Русь не сохранила следов конфликтов такого рода. Летописец мог как принадлежать, так и не принадлежать военному сословию до своего посвящения или пострижения. Во всяком случае, он мог проникнуться интересами вассалов и рассматривать щедрость князя по отношению к дружине как воинский и политический долг. Князь Ростислав Святославич «достойною честью чтил дружину, и имения своего не жалел, не собирал золота и серебра, но давал дружине, и попам, и всему святительскому чину, заботясь о душе своей» (1172). Почти буквально то же самое говорится и о князе Владимире Глебовиче (1187) со следующим комментарием: «ибо он был добрый князь и крепок в бою и мужеством крепким отличался». Из первой цитаты, по-видимому, следует, что автор различал щедрость по отношению к лицам светским и духовным: первая необходима для успеха в этом мире (в войнах), а вторая — для спасения души.

Обе цитаты принадлежат поздней Киевской летописи XII века. Первоначальные летописи XI века более нарочито пронизаны монашеским духом. Тем не менее и в них можно найти такую же оценку княжеской щедрости. Вот как описываются отношения князя Владимира со своей дружиной (год 996):

«Когда же, бывало, подопьются, то начнут роптать на князя, говоря: „Горе головам нашим: дал он нам есть деревянными ложками, а не серебряными“. Услышав это, Владимир повелел отковать серебряные ложки, сказав так: „Серебром и золотом не найду себе дружины, а с дружиной добуду серебро и золото, как дед мой и отец с дружиною доискались золота и серебра“. Ибо Владимир любил дружину».

В сказании о князе Святославе Ярославиче (1075), восходящем к апокрифическому источнику, эти вполне светские и практические соображения получают даже библейское обоснование: «В тот же год пришли послы от немцев к Святославу; Святослав же, гордясь, показал им богатство свое. Они же, увидев бесчисленное множество золота, серебра и шелковых тканей, сказали: „Это ничего не стоит, ведь это лежит мертво. Лучше этого воины. Ведь мужи добудут и больше того“. Так похвалился Иезекия, царь иудейский, перед послами ассирийского царя, у которого все было взято в Вавилон: так и по смерти Святослава все его имущество пропало».

В извечной борьбе между златом и булатом русский летописец принимает сторону булата. Ему антипатично всякое накопление богатства. Состояние хорошо лишь потому, что оно может быть роздано. Самое лучшее — нищим; затем идут люди Церкви, монахи, священнослужители и вассалы. Жадность и скупость осуждаются очень часто, расточительность — никогда. Интересно отметить, что грешный сын из евангельской притчи по-славянски назван не «мотом», а «блудным». Таково было, по крайней мере, нравственное отношение южных писателей домонгольского периода.

Социальным выражением благотворительной расточительности является пир. Поразительно, как часто и с какими теплыми чувствами летописец упоминает княжеские пиры. Он, очевидно, видит в них выражение дружбы, взаимной любви, как если бы это были раннехристианские вечери любви — агапы. «Обедали братья сообща, каждый с боярами своими, в любви великой» (1072). Часто упоминаются пиры по случаю какого-либо церковного праздника: «...и созвал на пир духовный епископов и игуменов и весь святительский чин и киевлян, и всем было весело» (1183). Под 1195 г. описывается череда пиров, происходившая в Киеве и его окрестностях по случаю встречи двух братьев-князей, приехавших для политических переговоров. Летописец не преминул подчеркнуть нравственное значение этих пиров:

«И пошел Давид из Смоленска в ладьях смольнян, и пришел в Вышгород в среду русальной недели, и позвал их Рюрик на обед. Давид же приехал к Рюрику на обед. И был в любви великой и в веселии многом, и, одарив дарами многими, отпустил их. И оттуда позвал их племянник его, Ростислав Рюрикович, к себе на обед, к Белгороду. И здесь пребывали в веселии великом и в любви многой. Ростислав, одарив дарами многими, отпустил их. Давид же позвал великого князя Рюрика на обед

к себе, брата своего и детей его, и тут пребывали в веселии и любви великой. И одарил Давид брата своего Рюрика дарами многими и отпустил его. Потом же Давид позвал монастыри все на обед. И был с ними весел и милостыню большую раздавал им и нищим и отпустил их. И потом же позвал Давид черных клобуков всех, и тут напились у него все черные клобуки. И, одарив их дарами многими, отпустил их. Киевляне же начали звать Давида на пир, подавая ему честь великую и дары многие. Давид же позвал киевлян к себе на обед и тут был с ними в веселии многом и в любви великой и отпустил их». Как видим, радость и любовь неразделимы, и светское развлечение возводится до уровня христианской добродетели.

В присутствии духовенства на пиру после освящения нового храма или по какому-либо иному церковному поводу нет ничего противоестественного. Но видно, что их присутствие является скорее правилом, чем исключением. Когда город Белгород был осажден врагами, «князь Борис пил в зале со своей дружиной и белгородскими попами» (1150). Угощение духовенства, особенно монахов, в своем доме почиталось божьим делом, формой милосердия. Благочестивый князь Ростислав Мстиславич «в великий пост, во всякую субботу и неделю сажал на обеде у себя 12 иноков, тринадцатого — игумена Поликарпа и, накормив их, отпускал не с пустыми руками» (1168). Казалось бы, великопостный период менее всего подходит для званых обедов, особенно для монахов. Однако с точки зрения светского князя этот в высшей степени неаскетический обычай был проявлением милосердия и социальной формой благотворительности. Духовенство одобряло эти пиры и, возможно, даже ратовало за них, за редкими исключениями. Святой Авраамий Смоленский никогда не ходил на пиры мирян, но ведь он был известен своей суровостью как проповедник покаяния. Сам великий преподобный Феодосий не отклонял приглашений к княжескому столу. Мы уже видели, как он пытался сохранить в этих случаях монашеское достоинство. Его пример стал правилом, но, вероятно, без ограничений, к которым прибегал преподобный. Во многих русских проповедях, в том числе в одной рукописи XII века, сохранились живописные описания пьянства во время пиров, когда среди перепившихся гостей фигурировали и «попы».

На празднествах такого рода нищие также получали свою долю, поэтому было нетрудно представить пир как благотворительное деяние. Самое значительное прославление восходит к святому Владимиру, чьи знаменитые пиры запечатлены в летописях, житиях, похвалах и даже в народной поэзии. Летописец вводит ряд библейских цитат, которые, должно быть, произвели большое впечатление на Владимира после его обращения: «Слышав все это, повелел он всякому нищему и бедному приходить на княжий двор и брать все, что надобно, питье и пищу и из казны деньгами. Устроил он и такое, сказав, что немощные и больные не могут добраться до двора моего, приказал снарядить телеги и, наложив на них хлебы, мясо, рыбу, различные плоды, мед в бочках, а в других квас, развозить по городу, спрашивая: „Где больной, нищий, или кто не может ходить?» И раздавали там все необходимое. И еще нечто большее делал он для людей своих: каждое Воскресение решил он на дворе своем в гриднице устраивать пир, чтобы приходить туда боярам, и гридям, и светским, и десятским, и лучшим мужам — и при князе, и без князя».

Такое же описание телег, развозящих по городу провизию, дословно повторяется в некрологе князя Андрея Боголюбского (1175), так что, по-видимому, это вошло в обычай. Русский народный эпос, состоящий из цикла песен, в центре которых Владимир, вспоминает только его пиры. Большинство из этих песен начинаются с описания празднеств Владимира. Поскольку Владимир канонизирован как святой, было бы естественно украсить его житие аскетическими чертами, но этого не было сделано. Помимо его великого деяния, «крещения» Руси, и христианской перемены жизни, прежде распутной и жестокой, его благотворительные пиры являются единственной сохранившейся в памяти народа христианской добродетелью.

Мы столь подробно останавливаемся на пирах потому, что они проливают свет на важный вопрос: разделяла ли Древняя Русь христианскую этику на светскую и монашескую? После многочисленных примеров аскетических добродетелей мирян ответ, по-видимому, должен быть утвердительным. Путь милосердия может привести к столь же высоким ступеням совершенства, что и путь отречения от мира. Этот вывод тем более важен, что Византия не знала или почти не знала этического

дуализма. Для нее подлинное совершенство можно было обрести лишь в монашеской келье. Мирянин должен подражать монаху, насколько это возможно, не надеясь сравняться с ним. Таково было преобладающее, хотя и не исключительное учение греческого средневековья. Как же Древняя Русь дерзнула установить собственный стандарт вопреки учению Греческой Матери-Церкви? Напряженность в отношениях была неизбежной. Мы уже приводили категорическое утверждение Кирилла Туровского об исключительности монашества. Эта точка зрения находила отклик у многих мирян, даже в княжеском дворце. Притягательность монашеской жизни была, должно быть, очень сильной для большинства благочестивых и преданных Церкви князей. В самом деле, известны случаи, когда князья принимали монашеский постриг, хотя они не многочисленны. Только один из князей-иноков отметил свой путь аскетическими достижениями. Большинство княжеских постригов совершалось под политическим давлением.

Ипатьевская летопись (1168) сохранила интересный диалог между киевским князем и игуменом, отразивший столкновение двух этик. Как это ни странно, монашеская жизнь защищается князем, а игумен отстаивает путь спасения в миру. Князь Ростислав долгое время мечтал о монашестве. Он часто повторял игумену: «Поставь мне добрую келью, боюсь внезапной смерти». Игумен Поликарп отвечал: «Вам Бог так велел быть. Правде служить на этом свете, судить праведным судом и твердо стоять на крестном целовании». Ростислав в ответ: «Отче, княжение и мир не могут без греха быть, а я уже был немало на свете сем». Князь стремится подражать «православным царям», мученикам и святым отцам. Поликарп на это *отвечает:* «Если ты этого желаешь, да будет воля Божия».

Ростислав откладывал свой постриг до самой смерти в 1168 г. В жизни следующего поколения был найден или, скорее, принят общецерковным мнением компромисс между этими двумя подходами. Князья стали принимать монашество, уже находясь на смертном одре. Против этого обычая долго восставали и возражали лучшие представители монашеской традиции, справедливо считая его попыткой в последнюю минуту обмануть Бога. Но поскольку акт посвящения или пострижения в монахи считался таинством, уничтожавшим все грехи предшествующей

жизни, искушение воспользоваться преимуществами «второго крещения» было слишком сильным для тех мирян, которые обладали достаточным могуществом, чтобы преодолеть сопротивление Церкви. К концу XII века предсмертный постриг князей стал обычным явлением на Руси. Нет оснований, однако, видеть в этом явлении торжество идеи монашества. Напротив, в нем проявилось ослабление древних аскетических идеалов. Естественно, что при приближении к смерти человека охватывает покаянное настроение и отвращение к мирским иллюзиям, так что в этих запоздалых постригах была определенная искренность. Летописец в более или менее вымышленных молитвах умирающего князя старается отобразить его новое, аскетическое благочестие, монашеское смирение, отречение от мира.

Молитвы такого рода приписываются умирающему князю Давиду Смоленскому, которого мы видели пирующим в Киеве и который принял перед смертью монашество двумя годами позже, в 1197 г. Однако примечательно, что после двух аскетических молитв, сопровождавших его пострижение, в самый последний момент земной жизни он произнес совсем иную, вовсе не аскетического плана молитву, напоминающую один из гимнов творению Владимира Мономаха: «Бессмертный Боже, хвалю Тебе, о всем воздаю. Царь бо еси Ты всем един, воистину подавая Своей твари все богатство им в наслаждение. Створив бо Ты мира сего, Ты соблюдаеши, ожидая души, яже посла, да добру жизнь жившим, почтеши, яко Бог, а ежи не покорившуюся Твоим заповедем, предаси суду. Весь бо суд праведен от Тебе, и без конца жизнь от Тебе благодатию Своею и вся милуеши притекающия к Тебе». Существует несомненная связь между законным «наслаждением» земными благами и пирами в прошлой жизни князя. Его последняя молитва, подобно молитвам Мономаха, является выражением не страха, а христианской надежды. Несмотря на монашеское облачение, он умирает благочестивым мирянином.

Что касается принятия двойной — мирянской и монашеской — христианской этики, Русская Церковь отстаивала оба пути, как и ранее. Наилучшим свидетельством тому является огромное количество мирян в ее святцах, составляющих примерно четверть всего сонма русских святых. Такое соотношение

немыслимо в Греции или на латинском Западе. Но если просмотреть статьи в так называемом «Прологе», богослужебной книге, содержащей назидательные чтения на каждый день года, то это соотношение оказывается еще более поразительным: среди русских святых, упомянутых в «Прологе», миряне составляют большинство. Позже мы увидим, в чем заключалась святость канонизированных князей. А сейчас вернемся к летописям, к их реалистической оценке добрых и плохих правителей.

Летописец не склонен проводить различия между личными и общественными или политическими добродетелями князя. Его милосердие, кротость и даже смирение восхваляются как в личной жизни князя, так и в его политической карьере. Следует только соблюдать осторожность в определении степени его кротости и смирения. Здесь действуют общехристианские, а не монашеские нормы.

Хотя некоторые русские князья — самые прославленные из них — награждаются летописцами царским титулом, их образам все же далеко до величия византийских басилевсов. Величие и возвышенность никогда не были присущи русским князьям. Он призван служить своей стране, а не властвовать над ней. Под 1185 г. мы читаем: «Добрый же Володимер язвен, труден, въеха в город свой и утре мужественного поту своего за отчину свою». Под 1178 г.: князь Мстислав Ростиславич «хотя страдати от всего сердца за отчину свою». Тот же Мстислав «всегда бо тесняшеся умрети за Русскую землю и за христианы... и тако от всего сердца бияшеся за отчину свою и плакашеся по нем вся земля Русская, не може забыта доблести его, и черни клобуци не могут забыть приголубления его».

Такова была идеальная связь между князем и страной, его собственным княжеством и всей землей Русской. Князь был не столько правителем, сколько защитником и воином. Но он был также и судьей, и об этой стороне его служения часто упоминают летописцы, когда говорят о его «справедливости». Мы уже встречались с этими характеристиками при описании добрых князей; мы заметили также, что эти черты могут и отсутствовать. Важно подчеркнуть роль княжеского «правого» суда в домонгольской Руси. После татарского нашествия, с XIII и вплоть до середины XIX века, неправедность русских судов считалась в народе постоянным и обычным явлением. В русском фольклоре часто встречаются неправедные судьи, но не сохранилось ни одного имени князя, известного своей справедливостью. Нет русских аналогов легендам о справедливости Карла Великого или святого Людовика Французского или Гарун аль-Рашида. В Киевской Руси справедливость, несомненно, играла большую роль. Церковные проповеди, летописи часто говорят о справедливости и стараются привести добрые примеры для подражания. Примером мог служить князь Всеволод Юрьевич, который «судил суд истинен и нелицемерен» (1212). Однако необходимо признать, что такие упоминания весьма кратки и никогда не иллюстрируются конкретными случаями. Довольно рано начинает звучать циничная нота среди благочестивых библейских похвал справедливости. После убийства князя Андрея Боголюбского в 1175 г. народ стал грабить дома тиунов (княжеских чиновников, ненавидимых народом за притеснения). Летописец, как ревностный защитник чести убитого князя, пытается обелить его память следующим замечанием: «Дома посадников и тиунов пограбили, не ведая сказанного: „Где закон — тут и обид много“».

С другой стороны, справедливость, превозносимая как добродетель, редко отделяется от милосердия. Иногда создается впечатление, что только та справедливость является спасительной и христианской, которая идет на пользу слабым и бедным. В известном трактате «О казнях Божиих», включенном в летопись (1068), автор призывает к покаянию: «Ищите правды, помогайте обиженным». Мы помним, как Мономах советовал своим сыновьям: «Вдовицу оправдывайте сами, а не давайте сильным губить человека». Это ударение на милосердном правосудии является, безусловно, частью библейской, пророческой традиции. Однако трудно избежать впечатления, что в Древней Руси, в отличие от ветхозаветного образца, милосердие слишком часто без остатка поглощало правосудие, так что происходило отмирание специфических функций суда. Разумеется, мы говорим об идеальных нормах. В жизни справедливость, должно быть, нарушалась чаще из-за своекорыстия или равнодушия, чем из-за милосердия. Но здесь мы касаемся самой сути этики, оказавшейся роковой для развития русского гражданского правосознания. Русский или выше закона, или ниже его, но никогда, кроме как за редким исключением, не ценил закон

как таковой, как этический минимум или как необходимое связующее звено между Царством Божиим и животной борьбой за существование.

В первом веке русской историографии княжескими добродетелями почитаются кротость и смирение. Последние следует понимать, главным образом, как мирные и дружественные отношения с другими князьями и со своими подданными. Естественно, что эти добродетели упоминаются, по большей части, когда речь идет о несчастных или слабых князьях, ставших жертвами своих врагов. «Кроток, смирен и братолюбив» был Ярополк Изяславич, который «испытал многие беды, безвинно прогнан братьями своими, обиженный, ограбленный, затем и смерть горькую принял» (1086). Такая же горькая судьба постигла и его отца Изяслава, который «был прост умом... не воздавал злом за зло. Сколько ведь зла сотворили ему киевляне: самого выгнали, а дом его разграбили, — и не воздал им злом за зло». Если уж восхваляется кротость в отношении мятежников, то естественно предположить, что она рекомендовалась и при совершении правосудия. Мы помним нежелание святого Владимира казнить разбойников и поучение Мономаха своим сыновьям: «Ни правого, ни виновного не убивайте».

Следует отметить, однако, что в конце XII века восприятие справедливости, по-видимому, изменилось, больше подчеркивается ее обоюдоострый характер. Первым русским князем, который заявил о библейском долге возмездия, был Владимир Галицкий: «Бог поставил нас властелинами в месть злодеям и в добродетель благочестивым» (1149). Вероятно не без умысла это оправдание карающего меча вложено в уста беспринципного политика, чья смерть толкуется летописцем как наказание Божие за святотатство. Но под 1197 г. в некрологе-похвале благочестивому князю Давиду Смоленскому говорится: «Бе бо любя дружину, а злыя казня, якоже подобает царям творити». В 1212 г. умер великий князь Всеволод, внук Мономаха, один из наиболее могущественных князей северо-восточной (Суздальской) Руси. «Он был украшен всеми добрыми нравы: злыя казня, а добромысленыя милуя. Князь бо не туне меч носит в месть злодея, а в похвалу добро творящим». Хотя похвала Всеволоду частично заимствована из некролога Владимира Мономаха, в той же самой летописи упоминание о кротости

Мономаха и о его прощении врагов опущено. Времена изменились. Уже не кротость, а суровость отличает младшую ветвь наследников Мономаха: Юрия, Андрея, Всеволода, строителей могущественного государства, расположенного вдали от древнего центра русских земель. Летописец-церковник (вероятно, приходской священник) разделяет новую политическую концепцию. И все же похвала сыну Всеволода Константину, написанная другой рукой, вновь возвращает нас к ранним временам русских летописцев: «Константин прейде в ону нестареющуюся бесконечную жизнь, юже и улучи своими милостынями и великим беззлобием... Он был правдив, щедр, кроток, смирен, всех милуяй... не опечаляя никогоже ничимже... не воздая зла за зло» (1218).

Кротость или милосердие преобладают при исполнении частного правосудия; довольно рано предпринимаются попытки (которые поддерживались в течение длительного времени, несмотря на историческую неудачу) на основе тех же возвышенных принципов строить и политические отношения между русскими князьями. Грубо говоря, предполагалось, что не закон, а любовь будет управлять отношениями между русскими землями (или даже между народами). Эти отношения были чрезвычайно сложными и запутанными. Все русские княжества были полностью независимыми, но управлялись членами одной семьи, потомками святого Владимира — Рюриковичами. Киевский князь имел лишь почетное первенство, не обладая никакой юридической властью над своими братьями-князьями, которые не были его вассалами. Наиболее удивительной чертой древнего устройства Руси было непрерывное перемещение князей из города в город. Теоретически ни один князь не был связан пожизненно с какой-либо определенной территорией, но вся Русь принадлежала одному княжескому роду, который постоянно распределял и перераспределял общие владения в соответствии с изменявшимися нормами права и власти.

Наиболее древним и почитаемым из этих принципов был принцип родового старшинства. Все степени родства классифицировались в соответствии со старшинством: старший в роду имел право на лучшее, т. е. самое богатое княжество. Таков был «законный» порядок при сыновьях и внуках Ярослава. В XII веке этот принцип старшинства совмещался еще и с принципом

наследования от отца к сыну и затем был постепенно вытеснен им окончательно. На смену роду приходила семья в современном значении этого слова. Кроме того, действовали и другие принципы и силы: личные договоры между князьями, воля народа при избрании или «приглашении» определенного князя или просто политика силы. Неудивительно, что результатом такого смешения были постоянные войны, подобные феодальным войнам в Западной Европе тех времен. Главное различие между Русью и Западом заключалось в направленности интересов: на Руси это было не расширение или усиление своих наследственных владений, а замена своего владения на более выгодное.

Этот хаос интересов и юридических принципов церковная или христианская совесть стремилась контролировать и регулировать с помощью милосердия — но милосердия совершенно особого рода. Это было родственное милосердие, основанное на общности крови. Все русские князья были родными или двоюродными братьями или иными родственниками в той или иной степени и действительно ощущали кровную связь. Хотя эта связь определялась словами «братская любовь» и подпадала под общую христианскую добродетель (соответствующую «филадельфии»), в ней легко различим дохристианский пласт, а именно этика рода. Языческая славянская этика была возвышенна и получила христианское освящение, но она сохранила физический, плотский или кровный характер, далекий от духовности универсальной евангельской любви и милосердия.

Летописец вкладывает в уста умирающего князя Ярослава (1054) следующее политическое завещание сыновьям: «Сыны мои, имейте любовь между собою, потому что все вы братья, от одного отца и одной матери. И если будете жить в любви между собою, Бог будет в вас и покорит вам врагов. И будете мирно жить. Если же будете в ненависти жить, в распрях и ссорах, то погибнете сами и погубите землю отцов своих и дедов своих, которые добыли ее трудом своим великим, но живите мирно, слушаясь брат брата» (1054).

Старший из них Изяслав получает Киев: «Слушайтесь его, как слушались меня, пусть будет он вам вместо меня».

Таков был идеальный нравственный и социальный порядок, изложенный в летописи, возможно, в связи с начавшимися

среди сыновей Ярослава раздорами и незаконными захватами владений. В конце домонгольского периода мы находим ту же самую идею кровного милосердия в завещании князя Всеволода Юрьевича (1212), хотя и не распространявшуюся на всю Ярославову Русь, а ограниченную лишь политическими владениями Всеволода: «Ты должен быть им отцом, — говорит Всеволод своему старшему сыну, — обращайся с ними, как я обращаюсь с вами; вы не должны бороться друг с другом; но если какой-нибудь князь восстанет на вас, вы все вместе будьте против него, и Бог поможет вам, и Пресвятая Дева Мария, и молитвы вашего деда Юрия, и прапрадеда Владимира, и тогда и я благословлю вас».

Политическая идея прочного союза братьев как гарантия мира и порядка была включена в разряд христианских добродетелей. Князь Изяслав пал в битве (около 1078 г.), выступив на помощь брату в борьбе против племянников. Этот печальный эпизод, который мог бы рассматриваться в те времена как междоусобица, был истолкован как акт высшей жертвы, принесенной во имя любви: «Он взял на себя горе брата, показав любовь великую, следуя словам апостола. Поистине, если и сотворил он на свете этом какое прегрешение, простится ему, потому что положил голову свою за брата своего...» Затем следует гимн любви, составленный из наиболее возвышенных цитат из святого Иоанна Богослова. Концовка является, возможно, вершиной риторического искусства летописца: «В любви ведь все совершается. Любви ради и грехи исчезают. Любви ради и Господь сошел на землю и распял Себя за нас, грешных, взяв грехи наши...» Последние слова, которые, вероятно, можно рассматривать как наиболее глубокое выражение русского понимания искупительного подвига Христа, высказываются летописцем в связи с заурядным и даже сомнительным военным предприятием. Правда, Изяслав заслужил похвалу летописца за прощение брата своего Всеволода и всех предыдущих поступков, направленных против него. Даже само участие в этом, оказавшемся для него роковым, походе было следствием с политического завещания его отца.

Узы кровного родства и родового милосердия не ограничивались лишь отношениями между братьями. Все русские князья, принадлежавшие одному поколению, рассматривались как братья, а их мирные отношения как выражение «братской любви».

Андрей Боголюбский прославлялся своими приверженцами за то, что «был милостив на свой род, паче же и на христианы» (1149). Поразительный пример силы этого кланового чувства являет собой договор, заключенный между князем Изяславом и его дядей Вячеславом (1150), согласно которому первый признавал своего дядю отцом и возвращал ему Киев, обладание которым было причиной вражды. Изяслав велит своим посланникам передать следующее:

«Отче, кланяюсь тебе, а что мне Бог отца моего Мстислава отъял, а ты ми еси отец ныне. Кланяют ти ся, согрешил есмь... Ныне же, отче, того всего каюся пред Богом и пред тобою, иже ми, отче, того отдаси ты, то и Бог ми отдаст. Ныне же, отче, се даю ти Киев. Пойди сяди же на столе деда своего и отца своего». Вячеслав был тронут и благодарен — политическая ситуация вовсе не благоприятствовала ему. Он отвечал: «У тебя отца нету, а у меня сына нету, а ты же мой сын, ты же мой брат». И они целовали крест, поклявшись не разлучаться «ни в добре, ни в зле», но всегда быть заодно. С тех пор оба князя правили Киевом, что было естественно для отца и сына; молодой обладал реальной властью и нес ее бремя, а старший пользовался почестями и привилегиями высокого звания.

Принимая во внимание, что вся история Древней Руси представляет собой непрерывную войну между князьями-родичами, напрашивается вывод, что кровные узы были ослаблены и выражение «братская любовь» принадлежало скорее области политической риторики, чем реальной действительности. Этот вывод, однако, был бы ошибочным. Имеется, по крайней мере, пример, подтверждающий реальное значение родственных связей.

Междоусобные княжеские войны и распри были в Древней Руси жестокой реальностью. Они сопровождались захватами, грабежами, сожжением городов и деревень, убийством и порабощением жителей. На фоне всех этих кровавых действий поразительным кажется следующее: смерть князя в бою считалась бедствием, неожиданным ударом не только для его дружины и друзей, но также и для его врагов. Мы уже видели в послании Мономаха к Олегу по случаю гибели сына, каких поступков ожидал он от своего родственника-врага. В 1151 г. состоялась большая битва между двумя княжескими группировками, закончившаяся победой союзников князя Изяслава. Он сам был тяжело ранен, а среди потерпевших поражение был убит один князь, Владимир Давидович.

«Изяслав (Мстиславич) же изнемогша вельми с ран, зане исшел бе кровию, и слыша Изяслава (Давидовича), плачущая над братом Володимиром, и тако оставя свою немочь и всадиша и на конь и еха тамо и тако плакаше над ним, аки и по брате своем, и долго плакал и рече Изяславу Давидовичу: „Сего нам уже не воскресити“...»

Между Изяславом и Владимиром было весьма отдаленное родство, но сознание принадлежности к общему роду заставило Изяслава плакать над мертвым врагом.

Целью междоусобной борьбы никогда не было убийство соперника, а поединок между русскими князьями был немыслим. После победы над вражеской дружиной и захвата противника победитель либо заключал договор с ним, скреплявшийся совместным целованием креста, либо держал его в заточении до изменения политической ситуации. Известны случаи жестокого обращения: выкалывание глаз по византийскому образцу или даже вероломное убийство князей. Но это считалось чудовищным преступлением, достойным Каина и Иуды, и отвращение летописца к совершителям такого рода мерзостей, по-видимому, разделялось всей Русью. Тем не менее следует отметить постепенное снижение нравственных критериев. Ослепление Василька (1096) побудило князей объединиться и выступить в его защиту, что привело к восстановлению его прав. Но ослепление двух рязанских князей, заточенных в темницу Всеволодом Владимирским в 1177г., не вызвало сколько-нибудь заметного протеста. Местные летописцы пытались смягчить ответственность Всеволода, свалив вину на жителей Владимира или просто обходя этот жестокий поступок молчанием. Святополк, сын святого Владимира, убивший трех братьев в 1015 г., лишился Киева, и его настиг таинственный бесславный конец за пределами Руси. К нему навсегда пристало прозвище «окаянный». Двести лет спустя, в 1217 г., Глеб Рязанский, вероломно убивший на одном из пиров шестерых родственников княжеского происхождения, сравнивается летописцем со Святополком как с классическим злодеем русской истории, но самого князя никто не потревожил за его преступление.

Отвращение к убийству князей основывалось как на общих христианских принципах, так и на глубоком чувстве кровных уз. Перед суровой реальностью войны христианское милосердие пасовало. Тем не менее оно вело благородную, хотя и безуспешную борьбу против междоусобиц на протяжении многих столетий. Церковь считала своим долгом проповедовать мир и сохранять его всеми возможными духовными и дипломатическими средствами. «Князь, — говорил митрополит Никифор Рюрику в 1195 г., — мы поставлены в земле Русской от Бога удерживать вас от кровопролития». Этот миротворческий долг подчеркивается на каждой странице летописей. Многократно цитируется седьмая заповедь блаженства, где старославянское слово «миротворцы» имеет смысл «те, кто себя смиряет», поскольку славянское «смирение» происходит от слова «мир»: «Блаженны миротворцы (или смиряющие себя), ибо они сынами Божиими нарекутся».

Летописи восхваляют любого князя, уступившего сопернику, вплоть до отказа от принадлежащего ему по праву, дабы «избежать кровопролития». В 1138 или 1140 г. Всеволод Ольгович напал на Киевского князя Вячеслава безо всякого основания, желая завладеть городом. Он направил Вячеславу краткое послание: «Иди с добром из города». Вячеслав, «не желая кровь пролить, не бился с ним, и их примирил митрополит и утвердил то крестом честным». Подобное отношение к неправому захвату города продиктовано стремлением к миру. Во всяком случае, так эта история преподносится; вероятно, подлинной причиной миролюбия Вячеслава была его слабость. Иногда промедление или излишняя осторожность в военных операциях оправдывались миролюбием. Всеволод Суздальский и Святослав Киевский стояли друг против друга, разделенные небольшой речкой. В течение двух недель между ними происходили незначительные стычки, и дружина Всеволода настаивала на битве. «Всеволод же, благосерд сый, не хотя кровопролития и не еха нань». Из последующих событий видно, что Всеволод предпочитал сражаться против врагов руками союзников, рязанских князей.

Конечно, такие примеры редки. Миролюбие становилось ширмой для низких и весьма низменных мотивов. Но даже лицемерие служит доказательством уважения к добродетели — в данном случае добродетели миролюбия. Но были войны иного рода, которые не только допускались, но даже поощрялись и прославлялись — войны против язычников, главным образом против степных кочевников, постоянно тревоживших русские границы. Церковь была главным побудителем и вдохновителем как оборонительных, так и наступательных действий: «В 1167 г. вложил Бог в сердце Мстиславу Изяславичу мысль благу о Русской земле, занеже ей хотяше добра всем сердцем». Это была мысль о совместном походе на половцев: «А лепо нам было, братье, взрячи на Божию помощь и на молитву Святой Богородицы поискать отец своих и дед своих пути и своей чести?» Ответ братьев-князей был восторженным: «Бог ти, брате, помози в том, иже ти Бог вложил таку мысль в сердце, а нам, дай Бог, за христиан и за русскую землю головы свои сложити и к мученикам причтена быти».

Степные кочевники были страшным врагом Руси. Порою кажется, что в борьбе против этого врага отменялись все ограничения, налагаемые нравственным законом. Однако при совершении самого вероломного поступка — убийства половецкого полководца Итлара и его людей князь Владимир Мономах испытывает угрызения совести. Итлар и его люди пришли в русский город Переяславль, чтобы заключить мир. Во время переговоров они были вероломно убиты. Владимир Мономах несет всю ответственность за это. Но летописец приписывает инициативу дружине и заставляет Владимира возражать: «Как же я могу это сделать, дав им клятву?» Дружина рассеивает его сомнения: «Князь, нет тебе в том греха. Бог привел их в твои руки; они ведь тоже, хоть и клянутся тебе, губят землю Русскую и проливают кровь христианскую». Владимир соглашается, и хотя летописец описывает это злодеяние вполне объективно, безо всяких комментариев, читателя не покидает ощущение, что Владимир не совсем в ладу со своей совестью. В противном случае можно было бы и не упоминать о первой реакции Владимира. Безусловно, круг моральных обязательств в Древней Руси, как и везде, был ограничен национальными и религиозными рамками. И они были ненарушимы, даже по отношению к язычникам.

Войны русских князей против язычников-литовцев («ятвягов») были лишены какого-либо пафоса христианских кре-

стовых походов. В летописях о них лишь сухо упоминается: «Роман Мстиславич ходил на ятвягов, так как они нападали на его земли» (1196). Что же касается католических соседей на Западе: поляков, чехов, венгров, то они находились в такой общности с русскими, которая в принципе исключала войны между ними. Святой Владимир восхвалялся за то, что «жил в мире с окрестными князьями — с Болеславом Польским, и со Стефаном Венгерским, и с Андрихом Чешским. И были между ними мир и любовь» (996). Автор Галицкой летописи XIII века рассматривает венгров и поляков, интересы которых переплетались с интересами западных русских княжеств, так же, как и русских князей; лишь в случае чужеземной агрессии ощущается нечто похожее на национальное чувство.

Несмотря на этот с готовностью воспринятый долг миролюбия Русь жила в состоянии постоянных междоусобных войн, которые современный читатель склонен рассматривать как гражданские войны. Древний летописец видел в этих междоусобицах («которах») главную причину упадка страны и успеха язычников. Однако же этих усобиц невозможно было избежать. Их даже не всегда считали греховными. Сама по себе война была одним из столпов политического устройства феодальных времен. Древняя Русь сознавала извечный конфликт между миром и справедливостью, который переживался ею так же мучительно, как и нами в наше время.

Русская земля состояла из десятков независимых княжеств, которые объединяла только принадлежность их князей к одному роду. Они были лишены какого-либо верховного арбитра. На Руси не было ни царя, ни другого органа власти, ответственного за всеобщее благосостояние. Князья в совокупности как единое целое призваны были охранять порядок и справедливость, наподобие древнегреческой амфиктионии[37]. В этих условиях меч, поднятый в защиту справедливости, неотвратимо становился мечом войны. Возвращаясь к знаменитому политическому завещанию Ярослава (1054), знаменующему собой рождение феодальной Руси, в словах князя, обращенных к старшему сыну Изяславу, мы находим правило справедливой войны: «Если кто захочет обидеть брата твоего, помогай тому, кого обижают».

Следуя даже самым высоким христианским нормам, летописец может отнестись с одобрением к князю, который из миролюбия отказался от своих прав, но только не к тому, кто терпит оскорбления или притесняет своего «брата». Мы видели, как прославлялся Изяслав — жертва высшего милосердия, когда он пал в битве, помогая своему брату в строгом послушании воле покойного отца.

Сложные юридические притязания среди потомков Ярослава требовали постоянного подтверждения в личных договорах между князьями, которые обязывали бороться с нарушителями закона. Классическим примером такого договора является Любечский пакт (1097), заключенный по инициативе Мономаха: князья обещали сохранять владения своих отцов — это был новый, антиродовой принцип. «И на том целовали крест... „Если отныне кто на кого пойдет, против того будем мы все и крест честной“. Сказали все: „Да будет против того крест честной и вся земля Русская“». Таким образом, в политическую этику Руси был введен принцип справедливой войны, основанный прежде всего на милосердии. Моральные оценки летописца постоянно колеблются между справедливостью и милосердием, отражая нравственную борьбу внутри самого русского общества.

К сожалению, путаница в юридических принципах, преобладавшая в Древней Руси, позволяла находить законные основания для притязаний любого князя. Борьба интересов всегда принимала форму конфликта между правовыми и нравственными нормами. В этом главная причина, почему все юридические притязания должны были скрепляться религиозной санкцией — «крестным целованием». Летописец редко говорит о справедливости или несправедливости отдельных притязаний, но чаще о верности или неверности «крестному целованию». Обычный конфликт между миром и справедливостью перерастает в конфликт между евангельской заповедью миролюбия и неодолимой силой Креста.

Летописи приводят многочисленные свидетельства серьезности, придававшейся клятве на святом Кресте. В 1067 г. три сына Ярослава заманили в ловушку князя Всеслава Полоцкого, нарушив при этом свою клятву: «Изяслав, Святослав и Всеволод, поцеловав крест честной Всеславу, сказали ему: „Приди к нам, не сотворим тебе зла“. Он же, надеясь на их крестоцелование, переехал к ним в ладье через Днепр... Тут схватили

Всеслава... преступив крестоцелование. Изяслав же, приведя Всеслава в Киев, посадил его в темницу и двух сыновей его».

Это было первое на Руси политическое нарушение клятвы, связанное с «поруганием» креста. Страшное наказание не замедлило последовать. В следующем 1068 г. новый могущественный враг — половцы — вторгся в пределы Руси и нанес русским князьям поражение. В результате киевляне взбунтовались, освободили Всеслава из заточения и возвели его на киевский стол. Летописец, несмотря на глубокую преданность сыновьям Ярослава, видит в этих событиях руку Божию: «В этом Бог явил силу креста, потому что Изяслав целовал крест Всеславу, а потом схватил его: из-за того и навел Бог поганых, Всеслава же явно избавил крест честной! Ибо в день Воздвижения Всеслав, вздохнув, сказал: „О крест честной! Так как верил я в тебя, ты и избавил меня от этой темницы!» Бог же показал силу креста в поучение земле Русской, чтобы не преступали честного креста, целовав его».

Этот урок никогда не забывался. «Мы целовали крест Изяславу Мстиславичу, — говорят братья Давидовичи князю Юрию, — с ним же и хотим быть, а душою нашею не можем играть» (1149). Тремя годами раньше один из братьев отправился в поход, чтобы помочь князю Игорю, с которым он был связан священной клятвой. Епископ Черниговский напутствовал его следующими словами: «Если кто сие крестное целование преступит, проклят будет двенадцатью господскими праздниками». Однако сила самого креста имела большую власть, чем все господские праздники вместе. Хулителя креста и нарушителя крестоцелования настигает немедленное возмездие. Такова была судьба Владимирка, могущественного князя Галицкого. Посол Изяслава напомнил ему об обещании вернуть некоторые города: «Князь, ты целовал крест королю (Венгрии) и брату твоему Изяславу». Ответом Владимирка было кощунство: «Сей ли малый крестик?» Послу пришлось взять на себя роль проповедника и заняться богословием креста: «Князь, хотя крест и мал, но сила его велика на небе и на земле. Ведь тебе король объявлял, что это самый тот крест, на котором Христос был распят... Если ты слова своего не сдержишь, то жив не останешься». В тот же день, когда Владимирко возвращался из церкви после вечерни, его хватил удар, и он умер еще до наступления ночи (1152).

Серьезный конфликт мог возникнуть и в том случае, когда нарушение крестоцелования требовало участия в войне, а совесть или голос Церкви напоминали о долге сохранения мира. В этом конфликте русская совесть безнадежно раздваивалась. Даже епископы и монахи колебались в вопросе о том, какова первейшая обязанность христианского князя. Нарушение клятвы несомненно считалось грехом. Но Церковь или ее служители могли если и не освободить князя от его священного долга, то по крайней мере взять грех на себя. Митрополит Никифор (1195) разрешил колебания Рюрика по отношению к кресту и страхом перед войной, которая могла разразиться, следующим образом: «Ты дал волость младшему, обойдя старшего, и крест целовал, но если из-за того должна пролиться христианская кровь в Русской земле, то я снимаю с тебя крестное целование и беру его на себя»[38]. Правда, в данном случае епископ только выполнил желание самого Рюрика. Однако епископ Черниговский, упомянутый выше, вероятно, отказался бы действовать таким образом, чтобы не осквернить святость креста.

Подобный религиозный конфликт, произошедший в еще более резкой форме, описан под 1127 г. В этом году на старого князя Ярослава Святославича напал племянник Всеволод, изгнав его из Чернигова. Мстислав, сын Мономаха, князь Киевский, обещал помочь дяде Ярославу восстановить его права. В то же время его двоюродный брат, агрессор, пытался подкупами и уговорами предотвратить поход против себя. Обиженный Ярослав напомнил Киевскому князю о крестном целовании. Киевское духовенство должно было высказать свое суждение по данному вопросу. Митрополит отсутствовал; большинство стояло за мир. Среди них был некий Григорий, игумен Свято-Андреевского монастыря, который «любим был прежде Владимиром, чтим же от Мстислава и всех людей». Этот влиятельный человек сказал князю: «Лучше преступить крестное целование, чем кровь пролить христианскую». Собор духовенства подтвердил: «На нас будет тот грех; пусть лучше будет мир». Мстислав «исполнил их волю, и преступил крестное целование», данное им Ярославу, «и сокрушался об этом во все дни своей жизни». Летописец и князь заняли, по-видимому, иную позицию, отличную от киевского духовенства:

святость клятвы для них перевешивает добродетель миротворчества.

Если эти факты позволяют сделать какой-либо вывод, мы склонны заключить, что в конфликтах между миром и крестным целованием (или между миром и справедливостью) духовенство выступало чаще всего за мир; для князей же большую силу имело целование креста. Такое отношение, может быть, продиктовано любовью к военным подвигам феодального сословия и естественным отвращением к кровопролитию духовенства. Первое, в определенном смысле, защищало политический порядок, а второе — благоденствие рядового гражданского населения.

Использование в политике крестного целования породило концепцию справедливой войны. В XII веке эта концепция явно преобладает среди феодалов, в то время как миротворчество становится прерогативой духовенства. Князья идут на войну ради суда Божия, веря, что исход войны наказывает неправого. С крестным целованием или без него, война — это суд, подобно смерти, которая на славянском и древнерусском языках часто называется судом. «А брату моему Божий суд пришел», — пишет сын Мономаха, сообщая отцу о гибели брата на поле брани в 1096 г.

В трудной ситуации борясь с двумя могущественными соперниками, князь Изяслав говорит своей дружине (1150): «Либо голову сложу, или отчизну свою найду и вашу всю жизнь... А с теми (с врагами) суд Божий вижу, и как Бог рассудит с ними». В 1180 г. Святослав и Всеволод стояли со своими войсками по разные стороны реки. Всеволод был более осторожен, в то время как Святослав искал любого предлога, чтобы начать бой. Он посылает к врагу гонца с просьбой отступить от реки и дать возможность перейти ее или наоборот: «переезжай ты на эту сторону, и пусть нас Бог рассудит». В этом случае нет даже упоминания о крестном целовании: это открытая борьба за владения. Таким образом, всякая война рассматривается как суд Божий. Каждая сторона идет на риск, который может быть выражен следующим образом: «Я считаю, что я прав, но если я не прав, Бог меня накажет». При известии о смерти Юрия Долгорукого в 1158 г. его старый враг Изяслав не мог сдержать слез от радости: «Благословен еси, Господи, что рассудил меня с ним смертью, а не кровопролитием».

Господство этой концепции придавало любой войне или междоусобице священный характер. На поле брани всегда действуют небесные силы, которые и даруют победу правой стороне. Интересно проследить, какие именно силы считались руководящими в сражениях. В этой связи редко упоминается имя Бога отдельно, без привлечения других сил. Так, князь Рюрик (1180) «воззрел на Бога и выступил против половцев». Практически во всех случаях имя Божие призывается в сочетании с другими небесными силами или же эти силы действуют самостоятельно. Часто это проявление Божественных сил, но они могли обретать некую мифологическую независимость в сознании людей.

Первой силой, от которой, как считалось, зависел исход битвы, был Крест. Поскольку в большинстве случаев воюющие стороны обращались к Кресту как к гаранту их клятв, естественно было считать его арбитром в сражениях. Ослепленный Василько после всех своих несчастий был атакован Святополком Киевским, который только что целовал крест, «чтобы иметь с ним мир и любовь». На поле брани Василько поднял крест, говоря: «Его ты целовал; вот сперва отнял ты зрение у глаз моих, а теперь хочешь взять душу мою. Да будет между нами крест этот». Во время битвы, принесшей Васильку победу, «многие люди видели крест, высоко поднятый над Васильковыми воинами».

Даже в тех случаях, когда клятва не была нарушена и не оскорблялась святость креста, он все равно считался божественной силой, подающей победу. Подобное отношение к кресту не является нововведением русских. Со времени обращения Константина оно стало господствующим в Византии, найдя богатое литургическое выражение. Праздник Воздвижения Креста Господня (отмечаемый 14 сентября ст. ст.) и его тропарь воспевают Крест не как древо, победившее смерть, но как символ политической мощи православной империи. Поэтому нет ничего удивительного в том, что «Бог и Крест» или даже только одна «сила Креста» стали общераспространенной формулой для обозначения Небесного Покровителя сражений. «Но Бог и сила крестная обратили их в бегство» (1147).

Крест был не единственной силой, дарующей победу. Наряду с ним упоминается Матерь Божия, архангел Михаил и различные святые: Борис и Глеб, Феодосий, Николай, Феодор. У некоторых из них, как, например, у Михаила и Феодора, воин-

ские атрибуты вошли в легенды о них и иконографию. Другие святые были местными покровителями русских городов. Для благочестивого жителя Киева было естественно считать, что половцы, угрожавшие городу, отступили «по молитвам Богородицы и святого отца нашего Феодосия» (1107). Князь Андрей призывает в бою на помощь мученика Феодора, «ибо была память святого Феодора в тот день... И по вере его избавил его Бог от вреда и святой мученик Феодор» (1149). Для городов, вроде Киева или Новгорода, где главные соборы носили имя святой Софии, естественным покровителем их — или покровительницей — была эта божественная сущность. «Но Бог за нашим князем и святая София», — говорили киевляне в 1147 г. В Новгороде святая София стала символом и олицетворением республики.

Храмы, посвященные Божией Матери, стояли, вероятно, во всех русских городах; во многих из них Ей посвящался собор. Кроме того, от Византии Ею была унаследована роль Ники, военной покровительницы города: богослужение содержит множество гимнов, в поэтической форме прославляющих избавление города (Константинополя) от врагов Небесной Царицы. «Взбранной Воеводе победительная» — название и начало молитвы, которая ежедневно поется за заутренней. Военное достоинство Богородицы подчеркивается еще одним обстоятельством. Клятва, скрепляющая общественные договоры, часто давалась не на кресте, а на иконах Пресвятой Девы или Христа. Таким образом, во многих случаях Богородица была гарантом договоров и, следовательно, мстительницей за их нарушение. «Мы будем целовать святую Богородицу, что не дадим вас на полон», — заверяли князья Давидовичи в 1146 г.

Под 1172 г. победа над половцами приписывается киевским летописцем «Матери Божьей, Богородице великой Десятинной» (так называлась древнейшая церковь в Киеве, посвященная Богородице) — вероятно, потому, что половцы, разграбившие имущество, принадлежавшее этой церкви, навлекли на себя гнев небесной покровительницы. Успех северного похода в 1164 г. и спасительное бегство русской дружины от болгар в 1173 г. (о победе не могло быть и речи) также приписывались Божьей Матери: «Заступи Бог очевисто от поганых и святая Богородица и христианские молитвы». В данном случае покровительство Пресвятой Девы объясняется тем, что походы были предприняты князем Владимирским. Этот город находился под Ее особым покровительством, с тех пор как князь Андрей перенес сюда из Киева знаменитую византийскую икону — одну из многих, приписываемых кисти святого евангелиста Луки, — получившую впоследствии наименование «Владимирской иконы Божией Матери». С того времени все военные походы Владимиро-Суздальского княжества пользовались ее могущественным покровительством. Ее имя постоянно встречается в летописях Владимира. Все политические успехи Владимира причисляются к «новым чудесам» Пресвятой Девы.

Владимиру, как и его наследнице Москве, было предначертано великое историческое будущее. Однако на его счету не одни только победы. Одно из поражений стало знаменитым, войдя в анналы Русской Церкви. В 1169 г. объединенные войска «всех русских князей», посланные тем же самым князем Андреем (Боголюбским) Владимирским против Новгорода, потерпели сокрушительное поражение под его стенами. Свою победу новгородцы приписывали чудесному вмешательству иконы Божией Матери, которая с тех пор получила наименование «Знамение» (т. е. «чудо»). Поскольку владимирская армия, как обычно, находилась под покровительством Владимирской иконы Божией Матери, выглядело это так, как если бы, согласно наивному пониманию средних веков, Владимирская икона Богородицы потерпела поражение от Новгородской иконы. Однако следует отдать должное летописцам, нигде не найти и следа подобного языческого толкования. В этом случае владимирский летописец хранит молчание о Небесной Покровительнице города и признает чудо, совершенное Новгородской иконой Божией Матери. Согласно его варианту этой легенды, «в трех церквах новгородских плакала на тех иконах святая Богородица, моля Сына Своего со слезами, чтобы Он не погубил новгородцев за их грехи». Владимирский летописец не допускает, что правы новгородцы. Они грешники и были умеренно наказаны войной и разрушениями. Но милость Божией Матери спасла их от уничтожения. С другой стороны, граждане Владимира также наказаны за свои грехи, которые, в отличие от новгородских, не перечисляются. Таким искусным и благочестивым образом летописец достигает полного примирения местного патрио-

тизма с идеей вселенского Промысла, проявляющегося на полях сражений.

Возвращаясь к вопросу о небесных силах как покровителях военных побед, примерно с середины XII века мы замечаем новые тенденции: во-первых, Крест постепенно отступает на задний план по сравнению с Богородицей и святыми; во-вторых, все большее распространение получает стремление к увеличению количества и объединению имен небесных покровителей, начало же этому положено в глубокой древности.

Мы уже видели, как Матерь Божия соединялась в летописях с преподобным Феодосием и Честным Крестом. В 1146 г. Изяслав победил Ольговичей «помощью Божией, и силою Честного Креста, и заступлением святого Михаила, и молитвами святой Богородицы». В том же году молодой князь Андрей отправляется на битву, уповая на «помощь Божию и силу крестную и молитвы деда своего». Последние слова вводят в традиционную формулу новый элемент. Его новизна в том, что эти слова встречаются только в одном списке летописи. Но вскоре под пером владимирских летописцев они становятся обычными и часто повторяются. В 1151 г. тот же князь Андрей возвратился «невредим, сохранен Богом и молитвою родителей своих». В 1171 г. «Бог и молитвы отца и деда» помогли Михаилу и Всеволоду, братьям Андрея, в борьбе с половцами. Ни отец, ни дед не были канонизированы; они никогда и не считались святыми — и менее всего отец, Юрий, не отличавшийся благочестием, — но они были представителями могущественной семьи. Дед — сам Владимир Мономах. В течение некоторого времени Юрий был фактическим правителем всей Руси. Владимир, который был наследственным городом этой ветви Мономаховичей, постоянно подчеркивал заступничество предков, находившихся уже в ином мире. Если опустить политическую сторону повествования, то мы получим представление о религиозном значении рода на Руси. Молитвы дедов в христианские времена заменили заступничество умерших предков языческих времен. В Новгороде, не имевшем собственной княжеской династии, та же самая тенденция выразилась в следующей формуле: «Новгород спасен был святой Софией и святым Кириллом и молитвами всех архиепископов и князей православных и святых иноков священнической братии» (1238). Умершие князья и епископы

вместе с благочестивыми иноками защищают родной город своими молитвами на небесах. Мы еще обсудим религиозное значение отступления Креста на задний план и выдвижения на первый обычных людей, даже не святых, как покровителей на поле брани. Обратимся еще раз к Кресту как символу и судие справедливой войны.

Концепция войны как суда Божия, очевидно, встречала непреодолимые трудности. Победа слишком часто венчала недостойные головы. Необходимо было найти иное объяснение, чтобы сохранить веру в непосредственное действие Божественного Промысла. Это объяснение было найдено первыми монастырскими летописцами в антитезе «гордыня — смирение», дополняющей антитезу «неправый — правый». Правое дело может быть проиграно из-за человеческой гордыни его защитников. «Бог гордым противится, а смиренным дает благодать» (Иак. 4, 6). Эта и подобные цитаты из Библии встречаются на каждой странице. Вопиющим случаем поруганной и оскорбленной невинности было ослепление князя Василька в 1096 г. Вся Русская земля была глубоко потрясена этим преступлением. Сам Василько в горе размышлял над своими грехами, которые могли навлечь на него такое наказание Божие. (О его душевном состоянии мы узнаем из слов его духовника.) Корни греха он увидел в гордыне: «Бог на меня послал это за мою гордость». Он мечтал о славе, ничто не казалось для него невозможным, «и подумал: землю Польскую буду завоевывать зимой и летом, и завладею землею Польскою, и потом хотел захватить болгар дунайских и посадить их у себя. И затем... идти на половцев — да либо славу себе буду иметь, либо голову сложу свою за Русскую землю». В этих мечтах не было ничего греховного, за исключением человеческой, слишком человеческой, гордыни.

Вне сомнения, князь Изяслав Мстиславич пользовался симпатией киевского летописца, своего современника. Он потерпел поражение в битве за Киев (1149) от своего дяди Юрия, ненавистного киевлянам. В повествовании деликатно указано на религиозную причину этой катастрофы. «Изяслав, отслужив обедню..., пошел к Евфимию, епископу, который, проливая слезы, сказал ему: „Княже, помирись с дядей своим, много спасения примешь от Бога и землю свою избавишь от великой беды“.

Он не захотел, надеясь на множество воинов своих, говоря: „Добыл я головой своей Киев и Переяславль“».

В этом-то и заключалась вина героя, навлекшая на него гнев Божий. Если даже добрые князья наказываются за свою самоуверенность, то их противники и подавно. Вот как описывается конец Ярослава Святополчича, врага популярного Мономаха. С огромным войском он осаждал Владимир, в котором сидел молодой князь Андрей, сын Мономаха. «Разгордевшись, надеясь на множество войска, молвил так Андрею и горожанам: «То есть град мой; если не откроете, не выйдете с поклоном, то увидите: завтра приступлю ко граду и возьму его». И вдруг совершенно неожиданно он был убит из засады двумя стрелками. «И так умер Ярослав, один посреди такого войска, за великую гордость свою, ибо не имел на Бога надежду, а надеялся на большое войско». Его гордому поведению противопоставляется смирение князя Андрея и отца его (1123). По мнению владимирского летописца, одного лишь хвастовства достаточно, чтобы загубить доброе дело, — как это было со знаменитым походом князя Игоря в 1185 г.

Нравственным суждениям летописцев не всегда можно доверять, поскольку часто они руководствовались верноподданническими чувствами. Так, гордость часто, хотя и не всегда, становилась удобным предлогом для обвинения противника или для объяснения его поражения; смирение, напротив, считалось необходимой добродетелью удачливого и популярного князя. Оба эти качества могут встречаться в характеристиках одного и того же человека, исходящими от разных авторов. Молодой князь Андрей Боголюбский «не хвастался своими ратными подвигами, но искал славы только от Бога», — говорится в описании его подвигов в сражении под 1149 г. Тот же Андрей собрал большое войско много лет спустя против Ростиславичей, на стороне которых, очевидно, был летописец. «Андрей исполнился высокоумия, разгорделся весьма, надеясь на силу и множество своего войска» (1174). Поведав о неудаче этого похода, летописец заключает: «Андрей же князь, столь умный во всех делах, и доблестный, погубил себя невоздержанием и гневом и изрекал такие хвастливые слова, которые суть позор и мерзость перед Богом».

Такая аргументация со ссылками на гордость или смирение князей обрела полновесное звучание в XI или в начале XII века,

когда летописи составлялись благочестивыми иноками, а политическая мораль определялась церковным сознанием более глубоко, чем в последующий период. С середины XII века бессмысленно искать нравственного смысла в приложении подобных понятий к политической сфере. Они превратились в лозунги, за которыми скрывалось пристрастное отношение к тому или иному князю. На самом же деле, изо всех христианских нравственных категорий, приложимых к политике и жизни воинственных феодалов, смирение наиболее трудная и наиболее чуждая человеческой природе. Несомненно, христианская элита, подобно Мономаху, предпринимала серьезные усилия для достижения идеала. Однако для большинства, как и для высших классов всех времен, это или пустые слова или только внешнее поведение. Читая русские летописи, мы на каждом шагу встречаем расхождение между христианским идеалом смирения и аристократическим идеалом чести. Стремление к славе, которое для инока есть проявление греховной гордыни, для князя является естественным и даже, быть может, добродетельным.

Часто утверждалось, что понятие чести принадлежит исключительно Западу и было чуждо Древней Руси. Если под Древней Русью понимать Киевскую, домонгольскую Русь, то это утверждение, безусловно, ошибочно. И все же аристократическая идея чести утверждалась на Руси с большими трудностями, нежели на Римском Западе, так как она противоречила христианской шкале ценностей, воспринятой на Византийском Востоке. В первом веке русской историографии летописи неохотно сообщали о стремлении христианских князей к мирской чести и славе, но зато безо всяких ограничений и даже с некоторой долей национальной гордости рассказывали о подвигах чести в языческом прошлом. Язычнику Святославу, отцу святого Владимира, приписывается следующее гордое изречение: «Ляжем здесь костьми, ибо мертвые срама не имут». Но ничего подобного не сообщается ни о Владимире, ни о Ярославе, ни о сыновьях или внуках последнего.

В первой половине XII века летописцы не скупятся на похвалы князьям, даже слабым, отказавшимся от своих законных прав во имя мира. Подобное поведение вызывало презрение среди феодалов, и это ясно из описания событий 1136 г.: «Ярополк (сын Мономаха)... не пошел против них (Ольговичей),

не совершил кровопролития, но убоялся суда Божия, и сделался меньшим среди них, приняв на себя стыд и позор от своих братьев и всего мира». Это свидетельствует о серьезном расхождении церковной и мирской этики. Четыре года спустя то же самое выражение — «не хотел кровь пролить, но сделался наименьшим» — употребляется, возможно, тем же автором по отношению к князю Вячеславу, который отдал Киев своим противникам Ольговичам (1140). Однако на этот раз мы становимся свидетелями больших перемен. Мирские ценности приобретают для летописца больший вес. Довольно любопытно, что в том же самом 1140 г. он записывает гордый вызывающий ответ молодого князя Андрея Владимировича, брата Ярополка и Вячеслава: «Для меня лучше смерть со своей дружиной на земле моего отца и деда, чем Курское княжение... Жив не уйду из моей земли». Андрею угрожал тот же самый враг, что и его брату, требуя от него уступить город Переяславль. Отказ привел к междоусобной войне, в которой Андрей одержал победу. Андрей — один из любимых героев летописца. Эта победа дарована ему Богом: «...и помог Бог Андреевичам», а его гордые слова цитируются с явным одобрением.

Вероятно, этот рассказ об Андрее принадлежит перу другого летописца, он существенно отличается от приведенных выше записей о сыновьях Мономаха. С середины XII века слова «честь» и «слава» часто вкладываются летописцами в уста князей без какого-либо осуждения. В длительной борьбе за Киев между сыном и внуком Мономаха оба противника — и Юрий, и Изяслав — взывают к чести. В 1149 г. Юрий говорит: «Либо стыд с себя сложу и землю свою отомщу, либо честь свою найду, даже если и голову свою сложу». А в 1150 г. говорит Изяслав: «Я в обиде не могу быть. Лучше, братия, умрем здесь, нежели стыд возьмем на себя». И благодарит брата Владимира: «Помоги тебе Бог, ибо ты потрудился за мою честь и свою». Чувство собственной чести приписывается также и Русской земле, но не в связи с оборонительной войной, а с обычной междоусобицей, которую тот же Изяслав вел в союзе с венгерским королем: «Братья и дружина! Бог никогда Русской земли и русских сынов в бесчестье не оставлял; везде они честь свою брали; теперь, братья, поревнуем тому: дай нам Бог в этих землях и перед чужими народами честь свою взять» (1152). Даже обычные

походы против половцев, оправдание которым всегда находили в необходимости защитить Русскую землю, прославляются как дело чести. В благочестивом призыве князя Мстислава наряду с другими звучит и этот мотив: «Не добро ли было бы, братия, воззрев на Божию помощь и на молитву святой Богородицы, поискать пути отцов и дедов наших и своей чести?» (1167).

Вполне естественно, что мотив чести продолжает звучать в Галицкой летописи XIII века. Галицкое княжество жило в постоянном общении с западными соседями — венграми и поляками, испытывая сильное влияние западного образа жизни. С другой стороны, важно отметить, что на русском северо-востоке (Владимир — Суздаль) указаний на честь в летописях почти не встречается. Мы увидим позже, что причину этого следует искать не в христианском настрое северных летописцев или князей.

Стремление к чести тесно связано с мотивом мести. Нехристианский ее характер еще более очевиден. Древние летописцы, подробно излагавшие легенду о мести языческой княгини Ольги, не могли допустить ее у христианского князя даже в случае правого дела. Несчастный Василько, более чем кто-либо другой, имел право отомстить за страшное преступление, совершенное против него. И он действительно отомстил своим врагам, уничтожив однажды огнем город противника, а в другой раз приказав своим людям убить двух бояр, которых он считал главными подстрекателями. Оба эти акта вызвали упрек летописца, вполне сочувствовавшего его бедам. «Василько сотворил мщение над людьми неповинными и пролил кровь невинную», — говорится о сожженном городе, а о казни виновных говорится так: «Это второе мщение сотворил он, которого не следовало сотворить, чтобы Бог был мстителем» (1096).

В данном случае нравственные требования были слишком высоки для того, чтобы применять их в политической сфере. Полвека спустя, когда воскрешается понятие чести, месть также вступает в свои права. В 1151 г. Изяслав говорит королю Венгрии, зятю и союзнику: «Владимир Галицкий перебил дружину мою и твою. Ныне же, брате, коли не можно их восстановить, то дай нам Бог отомстити за свою дружину». А Владимир Галицкий, его враг, гордо заявляет: «Либо свою голову сложу, либо тебе отомщу» (1152). Правда, на этот раз гордыня, приведшая

его к кощунству, была наказана и не нашла сочувствия летописца. Но месть, однажды освободившись от ограничений христианства, становится законным политическим мотивом. В 1196 г. Рюрик, чьим сторонником, несомненно, является киевский летописец, отправляет следующее послание союзнику Всеволоду: «Давай сойдемся где-либо и отомстим за наш позор и стыд и племянника нашего изгоним и правду свою найдем». В следующем поколении Мстислав Удалой, один из последних рыцарственных князей, весьма популярный в период первого монгольского нашествия, заявляет: «Пойду в землю половецкую отомстить за свой позор» (1213). В то же время походы против язычников естественно и искренне считаются местью за причиненный ими ущерб. Летописец хладнокровно отмечает: «Ходил Роман Мстиславич на ятвяги мстити за себя» (1196).

Прорыв секуляризма — аристократическое понятие чести — одна из характерных черт южных (Киевской и Галицкой) летописей, начиная с середины XII века. Развитие этих мотивов, еще более сомнительного характера, можно наблюдать в летописях владимиро-суздальских (северных). В них церковная фразеология соседствует рука об руку с оскудением христианских нравственных норм в политике. Не рыцарская честь, а местнические интересы и борьба за власть среди удельных князей становятся ведущими темами церковных писателей. Чтобы оценить значение этой перемены, необходимо рассмотреть развитие русского летописания и осознать соотношение в нем религиозных взглядов и личных пристрастий.

За последнее время было немало написано о пристрастности русских летописцев с момента зарождения русской историографии. Несомненно, каждый инок, бравшийся за перо в XI и XII веках, имел свои пристрастия и любимых князей. Однако вопрос заключается в том, на чем основывалось это предпочтение: на местнических интересах определенного монастыря, на меняющихся пристрастиях или на общих нравственных основаниях — на личных качествах почитаемых князей или на законности их политических притязаний? По нашему мнению, вплоть до смерти Мономаха в 1125 г. преобладали мотивы нравственного и общего характера. Киевский летописец был на стороне Изяслава, потому что как старший сын Ярослава он имел законное право на власть и был незаслуженно обижен своими

братьями; он любил Мономаха за его ум и высокую нравственность. Доказательством тому служит свобода нравственных оценок летописца даже по отношению к любимым князьям. Мы уже рассматривали несколько образцов независимой критики. Летописец осуждал вероломный захват в плен Всеслава Полоцкого сыновьями Ярослава (в числе которых был и Изяслав) и видел в этом преступлении причину вторжения половцев. Он заходит столь далеко, что оправдывает бунт киевлян, изгнавших его любимого князя Изяслава. Мы видели, сколь сурово осуждается несчастный Василько, несмотря на всю симпатию и сочувствие к нему летописца. Даже по отношению к Мономаху, великому герою, летописец старается быть объективным в нравственных суждениях. Немногие князья прославились дурной репутацией за агрессивность и союз с половцами, как Олег Черниговский, двоюродный брат Мономаха и его враг. И тем не менее летописец открыто признает справедливость по крайней мере одного притязания этого князя по отношению к Мономаху — на Муром, город его отца: «Олег же надеялся на правду свою, ибо прав был в этом» (1096).

После смерти Мономаха более не встречается столь объективного и честного политического отношения. Летописцы становятся более пристрастными. С одной стороны, идея единства Русской земли притупляется из-за разделений на отдельные вотчины, — каждая со своими интересами и местническим патриотизмом. Кроме того, беспрерывные междоусобные войны оказывали деморализующее влияние на сознание летописцев. По-прежнему не отказываясь от претензии на нравственную оценку, постоянно упоминая о крестном целовании и клятвопреступлении, они совершали выбор из противоречащих друг другу нравственных и юридических притязаний в пользу тех, что казались им более выгодными и отвечали местническим и династическим интересам.

Однако сохранилось красноречивое свидетельство, того, что в отдельных случаях киевские летописцы могли ставить религиозные и нравственные ценности выше местнического патриотизма. Составитель Киевской летописи конца XII века включил в свой труд два некролога агиографического жанра по двум убиенным князьям — Игорю (1147) и Андрею (1175). Оба не были любимы в Киеве, поскольку принадлежали к непопулярным

династическим ветвям; Андрей был ответственен за разграбление города в 1169 г. Но обстоятельства гибели, в которой виновата была либо толпа, либо вероломные слуги, глубоко затронули нравственные чувства современников. Оба князя считались мучениками и почитались Церковью. Киевский летописец не просто отдал дань официальному почитанию убиенных князей. Повествование о смерти Андрея в киевской летописи даже более эмоциональное и хвалебное, чем повествование северного летописца, который был подданным и политическим сторонником князя. К этому времени даже северный (владимирский) летописец признавал покровительство Матери Божией вражескому городу (Новгороду), хотя и не желал при этом признать его «правды».

С конца XII века наблюдается дальнейшее изменение и снижение нравственных критериев. Мы не располагаем продолжением Киевской летописи после 1200 г. Галицкая летопись Южной Руси носит более мирской характер, отражая политические взгляды галицких князей. Попытки религиозной и нравственной оценки политических событий в ней весьма немногочисленны. Совсем иначе обстояло дело во Владимире. Преобладала религиозная точка зрения, но будучи, по-видимому, отсеченной от нравственной, она предвосхищала будущую специфику москвичей. Владимирский летописец твердо верил в покровительство божественных сил независимо от справедливости княжеских дел. Уже в 1169 г. он осмеливается приписывать неслыханное преступление, как разграбление Киева войском князя Андрея, божественной помощи: «И помогли Бог и святая Богородица и отцова и дедова молитва князю Мстиславу Андреевичу с братиею взять Киев, чего никогда раньше не было... И весь Киев пограбили, и церкви, и монастыри за три дня и иконы забрали, и книги, и ризы. Все же это совершилось за грехи их».

Воля Владимирского князя становится высшим критерием, вытеснившим понятия справедливости и Креста. «В тот год (1174) Ростиславичи не покорились князю Андрею и в воле его не ходили». Мы понимаем теперь, почему упоминания о Кресте почти полностью исчезают со страниц владимирской летописи и на первый план выдвигается новая Заступница — Владимирская икона Божией Матери. Крест был слишком тесно связан

с идеей политической справедливости в деле соблюдения договоров. Владимирская икона была всего лишь местной покровительницей города.

Вся политическая философия владимирских патриотов выражена в летописи при описании местных и гражданских войн, последовавших после гибели князя Андрея в 1176 г. Владимир, молодой город, ставший престольным в правление князя Андрея, чувствовал себя обиженным более древними городами северо-восточной Руси — Ростовом и Суздалем. Жители Владимира восстали против князей Ростова и Суздаля, избрали своего князя и в последующей войне нанесли поражение более древним городам и их князьям. В этой войне традиционное право было на стороне противников. Владимирский летописец согласен с этим, но противопоставляет «правде» Ростова и Суздаля новую «правду» Владимира, отождествляя ее с «правдой Божией и Божией Матери». Он приводит цитату из древней летописи об обычае, согласно которому «древние города сходились на вече, и что старейшие сдумают, на том пригороды (младшие города) станут». В данном случае «старейшие» города — это Ростов и Суздаль, и их бояре «хотели свою правду поставить, противясь Богу и святой Богородице и правде Божьей».

Почему право Владимира является правдой Божьей, не объясняется, лишь приводится ряд фактов и притязаний: «Поставил бо град сей великий Владимир (Мономах)... Сего же Михайла избрали Бог и св. Богородица». Жители Владимира — люди «малые», но в Евангелии говорится: «Утаил сие от премудрых и открыл еси младенцам». Владимирцы, «поняв, крепко за правду ухватились и сказали сами себе: либо Михаила князя себе возьмем, либо головы свои положим за св. Богородицу и за Михаила. И утешил их Бог и св. Богородица чудотворная Владимирская... Се бо владимирцы прославлены Богом по всей земле за их правду».

Правда здесь уравнивается с частными правами или привилегиями города Владимира; Божия Матерь — с самим городом Владимиром, а Божья помощь равнозначна реальной силе. В летописной записи следующего года (1177) эта политическая философия завершается следующей мыслью: «Бог дает власть кому хочет. Поставляет бо царя и князя Вышний». В контексте владимирских гражданских войн это означает, что в политике

не существует никаких законных притязаний. Решает только сила, и сила – признак Божественной воли. Создается впечатление, что обладание чудотворной иконой Богородицы оказало пагубное влияние на формирование политической морали во Владимире.

Неудивительно поэтому, что кротость и милосердие в политике находят мало сочувствия у владимирского летописца. Повествуя о карательном походе 1178 г. против Торжка, пограничного городка, принадлежавшего Новгороду, летописец описывает разногласия между князем и дружиной. Всеволод «не хотел брать город, т. к. новоторжцы обещали дать ему дань». Дружина же стояла за разграбление города, руководствуясь циничными мотивами: «Мы не целовать их пришли». Город был взят и сожжен; все население, включая женщин и детей, было взято в плен и порабощено «за новгородскую неправду». Летописец удовлетворен этим актом «справедливости» и приводит множество цитат из ветхозаветного пророка, грозящего грешникам страшными казнями.

Мы уже видели, что в похвальных словах-некрологах владимирским князьям появляется новая черта: жестокость по отношению к злодеям. Северные летописцы не заходят столь далеко, чтобы оправдать ослепление князем Всеволодом двух пленных рязанских князей. Они либо замалчивают этот жестокий акт, либо перекладывают ответственность на толпу.

Здесь и речи нет об искреннем осуждении летописца в духе этого Нестора XII века.

Рука об руку с политическим оппортунизмом рождается и новое отношение к войне и миру. Мир сам по себе перестает быть добром и оценивается в зависимости от тех выгод, которые он может принести. Хорошая война открыто предпочитается плохому миру. В 1187 г. владимирский летописец рассказывает о неудачном (по его мнению, преступном) заключении мира между Владимиром и Рязанью. Епископы враждующих городов традиционно выступили как посредники между князьями. Так как Рязань не согласилась на требования Владимира, летописец называет рязанского епископа Порфирия «интриганом и лжецом», и, стремясь в связи с этим оправдать войну, приводит цитату из Библии: «Как говорит мудрый Соломон: гнев, укрощенный ложью, производит свару, а война, не доведенная

до конца, проливает кровь; славная брань лучше постыдного мира; живущие в лживом мире наносят людям большой вред». Однако сколько бы ни говорилось в защиту этого принципа с точки зрения реальной политики, он существенно отличается от взглядов Русской Церкви и летописцев XI и XII веков. Сама же цитата взята, вероятно, из «Пчелы», антологии, переведенной с греческого. Впервые она появляется на страницах русских летописей под этим годом (1187) во Владимирской летописи. С этого момента цитата становится штампом: она часто используется в XIII столетии, около 1234 г. в Галицкой летописи. Северо-восточная Русь опередила по крайней мере на поколение, общий упадок политической морали.

То же самое можно наблюдать и в Новгородских летописях, хотя и чуть позже; можно сказать, что здесь оно никогда не достигало такого уровня политического цинизма. Летописи Новгорода отличаются краткостью и фактологичностью. Тем не менее в них редко отсутствует нравственная оценка. Любовь к миру и страх перед войной явно сквозят в высказываниях вроде: «Бог, по Своему милосердию, не дал пролиться больше христианской крови» (1180) или «Бог не позволил пролиться между ними христианской крови» (1198). Такого рода замечания регулярно сопровождают описания столкновений Новгорода с другими русскими землями. В случае неудач новгородцев, как в 1195г., делается лаконичное заключение типа: «Бог помог черниговцам» (врагам). Описанию знаменитой битвы у реки Липицы в 1216 г., где новгородское войско сражалось на стороне антивладимирской коалиции, предшествует несколько наивное восклицание, выражающее ужас перед войной: «Оле, страшно чудо и дивно, братия: пошел сын на отца, а отцы на детей, брат на брата, рабы на господина, а господин на рабы». Некоторые новгородцы сражались на стороне врага. Разумеется, окончательная победа прославлялась как вмешательство божественных сил: «О велик, братия, промысл Божий: на том ведь побоищи столько пало новгородцев».

Гражданские войны или войны между христианами велись в Новгороде не только против враждебных русских князей, но также и между враждующими партиями внутри города. Без борьбы демократии не бывает. Новгородские летописцы повествуют об этих гражданских войнах с ужасом, как о происках

диавола. Не то чтобы они всегда стояли над враждующими сторонами, но безусловно были против кровопролития. Типична оценка восстания 1218 г. Городской голова Твердислав воспринимает эту борьбу как суд Божий: «Если я виноват, да буду мертв; если я прав, Ты меня суди, Господи». Это вполне в стиле русских князей XI и XII веков. Но летописец, симпатии которого на стороне Твердислава, не может сдержать вздоха: «О великое чудо, братия, сотворил окаянный диавол! Когда нужно бороться с погаными, тогда начали биться между собой». А окончание усобицы приветствуется: «Но Богом диавол был попран и св. Софиею; Крест возвеличен бысть».

Но гражданские мятежи были в Новгороде столь же часты, как и княжеские междоусобицы, деморализуя политическое сознание. Летописец еще в состоянии увидеть в таких бедствиях, как голод, гнев Божий, вызванный ненавистью среди граждан (1230), но в то же время, повествуя об убийстве нескольких бояр враждебной партией, он делает следующее замечание об их разграбленном имении: «Они трудились и собирали, а другие пожали плоды их труда; о таком Святой Дух говорит: собираете и не знаете, для кого собираете». Этот упрек, по-видимому, относится скорее к жертвам, чем к преступникам. Невозможно не видеть в этом победу пристрастий над нравственным отношением. Но упадок древнего христианского духа в новгородской историографии проявляется лишь накануне монгольского нашествия (1238). Во Владимире он произошел на шестьдесят лет раньше.

Чтобы осознать глубину произошедших перемен, необходимо вспомнить, что деградация политической морали коснулась норм личной этики домонгольской Руси. Тот же владимирский летописец, безжалостный по отношению к врагам своего города, исповедует кенотическое христианство, рисуя образ идеального епископа. В портрете епископа Владимирского Луки (1185) он восхваляет его за милосердие и доброту, кротость и смирение: «Поношение Христово на себе нося, не имел града здесь, но взыскал будущего». Еще более интересен портрет мирянина, князя Святослава Юрьевича, которому тяжелая болезнь помешала стать правителем и принимать участие в мирской деятельности. Это рассматривается как духовное преимущество:

«Этот князь был избранник Божий. От рождения и до самого своего конца он был поражен злой болезнью; такой болезни просят себе святые апостолы и святые отцы у Бога: кто бо пострадает болезнью той, как говорят книги, тело его мучается, а душа его спасается. Так и ты, воистину святой Святослав, Божий угодник избранный из всех князей — не дал бо ему Бог княжить на земли, но дал ему Царство Небесное» (1174).

Это противоречие между личной и социальной этикой типично для многих эпох истории России и вообще для восточно-православной жизни. Наиболее поразительный пример мы увидим позже, в XIX веке. Следует подчеркнуть, что для Киевской Руси оно не было типичным, а проявилось лишь в конце ее лучшего периода и в начале упадка культуры.

XI. «Слово о полку Игореве»

«Слово о полку Игореве» остается уникальным произведением в древней русской литературе. Это единственное в своем роде произведение чисто светского содержания, сознательно облеченное в художественную форму. Это поэма, и она вполне заслуживает этого наименования, но лишь благодаря внешней форме, которая звучит скорее как ритмическая проза, нежели как стихи. С точки зрения художественной ценности оно возвышается как гора среди плоской равнины современной ему литературы. Неизвестный автор[39], живший в конце XII века, несомненно гениальный поэт. Прошло семь столетий, пока в XIX веке не появился Пушкин — поэт, равный ему. В западной поэзии «Слово» можно сравнить лишь с «Песней о Роланде» и «Песней о Нибелунгах», а с точки зрения русского оно, быть может, даже превосходит их по своей поэтической мощи.

Древняя Россия, однако, была незаслуженно сурова к лучшим литературным творениям. «Слово о полку Игореве», хотя оно читалось и цитировалось несколькими авторами вплоть до XV века, дошло до нас лишь в одном списке, к несчастию сгоревшем во время пожара Москвы в 1812 году. Очевидное пренебрежение этим шедевром средневековыми читателями, возможно, объясняется его чисто светскими — в чем-то даже языческими — содержанием и формой. Оно, видимо, шокировало благочестивых москвичей.

Было ли «Слово о полку Игореве» всегда столь неповторимым в русской литературе или скорее принадлежало к тем литературным явлениям, которые гремели в свое время, но потом

полностью исчезли из монастырских библиотек, единственных хранилищ древних документов? Сам автор обращается к старой поэтической традиции, согласно которой он сравнивает себя с Бояном — поэтом, творившим в конце XI века. Во всяком случае, согласно тому, что говорится о Бояне в «Слове о полку Игореве» — единственном источнике, рассказывающем об этой личности, — Боян был и поэтом, и певцом, исполнявшим свои песни, сопровождая их игрой на музыкальном инструменте. Автор «Слова о полку Игореве» — поэт, человек литературный, сочетавший эпические традиции Бояна с историческим стилем византийских хроник. Он прекрасно знаком и с русскими летописями. Благодаря этому соединению русской устной поэтической традиции с греческой письменной «Слово» и тогда, видимо, оставалось уникальным произведением. Сплав этих двух разнородных форм был осуществлен автором «Слова» с поразительным совершенством: читатель не только не замечал этого, но даже и не догадывался о стилевой двойственности поэмы.

Содержание «Слова» — лишь один эпизод вековой борьбы русских князей с половцами, кочевавшими в южных степях. Точно следуя историческим событиям, поэма описывает незначительный и в то же время бесславный эпизод. Князь Игорь, правивший в небольшом южном городке Новгороде-Северском, предпринял поход со своим братом Всеволодом, а также с сыном и племянником. Они потерпели поражение и были взяты в плен кочевниками. Через некоторое время Игорю удалось бежать. Это суть исторического содержания «Слова». Автор мог принадлежать к избранному кругу дружинников или к свите князя Игоря и придать этому бесславному событию традиционное эпическое звучание. Основной лирический мотив — оплакивание и горестные стенания о павших русских воинах и всей Русской земле, раздираемой набегами кочевников и распрями между князьями. К русским князьям обращен призыв прийти на помощь и спасти Игоря от поругания. В конце поэмы трагическое напряжение сменяется радостью и ликованием.

Анализируя религиозное содержание «Слова о полку Игореве», следует учитывать стилистическую форму произведения. «Слово» описывает то же феодальное общество, что и современные ему летописи, однако оно принадлежит совсем иной

литературной школе. Переход от церковной атмосферы летописей того времени — не говоря уже об остальной современной им литературе — в светский или даже слегка языческий мир «Слова о полку Игореве» не вызывает большого удивления. Не будь чудесного спасения этой поэмы — у нас было бы совершенно иное представление о силе воздействия христианства и Византии на домонгольскую Русь.

Исходя из религиозного и нравственного мировидения «Слова о полку Игореве», в его художественной ткани можно выделить три слоя: христианский, языческий и чисто светский. Если руководствоваться доподлинными критериями, то христианские мотивы представлены наиболее слабо. Всего в поэме четыре строки, которые явно свидетельствуют о том, что автор ее христианин. И все же ни эти четыре предложения, ни каждое из них, не являются достаточно весомыми и не дают нам полной уверенности в этом. Одна из этих строк — афористическое высказывание Бояна: «Ни хитрому, ни умелому, ни птице умелой суда Божьего не миновать!» Говоря о бегстве Игоря из плена, автор замечает: «Игорю-князю Бог путь указывает». Достигнув Киева, счастливый князь «едет по Боричеву ко храму святой „Богородицы Пирогощей“», названному в честь почитаемой иконы, привезенной из Константинополя. Слово «христианин» появляется в предпоследнем предложении: «Здравы будьте, князья и дружина, борясь за христиан против нашествий поганых». Все это свидетельствует о причастности автора к христианству.

Можно добавить еще два выражения: оскорбительное обозначение половцев, как «поганых», которое проходит через всю поэму, а в данном случае они названы «дети бесовы». С другой стороны, трудно быть полностью уверенным в религиозном значении русского слова «поганый», заимствованного из латинского «paganus» и встречающегося в «Слове о полку Игореве». В русском языке это иностранное слово изменило свое первоначальное значение «языческий» и стало употребляться как «нечистый», «грязный» в физическом или физиологическом смысле. При изучении смысла этого слова в «Слове о полку Игореве» возникает вопрос — употреблялось ли оно с самого начала этого превращения в канонических вопросах Кирика поколением раньше. В большинстве случаев это слово, похоже, носило характер прямого оскорбления в таких фразах, как «поганый раб», «поганый предводитель половцев» или «ты, черный ворон, поганый половец». Если бы религиозный смысл слова «поганый» всегда памятовался автором, было бы удивительно, но еще более удивительно, что русские воины не обозначаются как «христиане», за исключением последнего предложения; они называются просто русские или «русичи», что означает «сыновья Руси».

Христианский словарь не только скуден, но в поэме отсутствуют действия, жесты и мысли, которые обязательно присущи христианскому социуму. Молитвы не упоминаются. Русские воины, отправляясь в рискованные походы, не творят молитв; не молятся перед битвами и даже в смертельной схватке. Смерть не сопровождается размышлениями о судьбе души, покинувшей воина. Среди столь большого числа предзнаменований природы полностью отсутствуют видения или откровения христианского небесного мира: ни ангелы, ни святые не благословляют христианскую дружину, идущую в поход на чужие земли.

Средневековый французский эпос «Песнь о Роланде» также содержит немного христианских элементов. В большом количестве наличествуют внешние признаки и символы; автор восторженно противопоставляет «закон Христов» «закону Магомета», который находится под угрозой в этой священной войне. Достаточно вспомнить сцену смерти героя, когда сам архангел Михаил спускается из рая, чтобы принять душу Роланда. Умирающие воины Игоря остаются среди скорбящей природы, в одиночестве, лицом к лицу встречаясь с беспощадным роком.

Различие между христианским провидением и языческим роком не всегда четко выражено. Многие христиане и в наши дни продолжают верить в слепую судьбу. Новообращенные язычники легко сохраняют глубоко укоренившуюся веру в судьбу, прикрывая ее именем Бога. Упомянутые речения Бояна слишком отрывочны, чтобы уяснить, в каком значении поэт использует фразу «Божий суд». Но следует заметить, что русское слово «суд» означает и суд, и судьбу. Современные русские слова «судьба», «суждено» включают содержание этого понятия, а слово «суженый» означает также — «предопределенный супруг». Но, с другой стороны, «суды Божьи» — это перевод библейского «Советы Божьи».

Столь же скудные сведения извлекли мы, рассматривая использование автором слова «суд» в описании боя и смерти на поле битвы. «Бориса же Вячеславича похвальба до суда довела» (или к своей судьбе). Мы видели, что в русских летописях князья часто отправляются на битву, чтобы восторжествовал Божий суд. В некоторых христианских славянских рукописях, таких как «Житие святого Константина-Кирила», слово «суд» употребляется как синоним слова «смерть». Но в тех случаях, когда опускается имя Бога, слово «суд» звучит достаточно неопределенно, особенно в «Слове о полку Игореве». Это понятие или просто лингвистический рудимент, или все же заключает некую религиозную идею — христианскую или языческую. Позже мы вернемся к христианским выражениям в «Слове о полку Игореве», чтобы более внимательно рассмотреть влияние христианства на этические взгляды и чувства автора. Но мы справедливо отмечаем, что влияние христианства, и это более чем очевидно, проявляется в поэме весьма слабо.

Несравнимо богаче в противовес христианству звучит языческое начало, понимание которого вместе с тем связано с немалыми трудностями. Скептицизм современных ученых, высказываемый по отношению к славянской мифологии, прослеживается в оценках языческого мира в «Слове о полку Игореве», который часто расценивается как некая поэтическая условность. Один солидный ученый сопоставлял употребление языческих образов в «Слове» с мифологическими символами классической поэзии XVIII века. Преувеличение, конечно, очевидно. Средневековый поэт жил в те времена, когда христианство на Руси вело ожесточенную борьбу с пережитками язычества, когда, согласно признаниям церковных проповедников, народ все еще оставался «двоеверным». Подобная историческая ситуация, возникшая на стыке двух религиозных миров, требует более тщательного исследования религиозной основы творчества поэта. Языческие элементы в «Слове» звучат в именах великих богов русского Олимпа, в упоминаниях ряда менее значимых духов или личностей, а также в общем взгляде поэта на природу и жизнь.

Среди великих языческих богов, известных по другим источникам, поэт называет четырех, причем три из них упоминаются как предки или как повелители людей и стихий. Упоминания

стереотипны: внуки Стрибога, внуки Даждьбога, внуки Велеса. Рисуя отношения между поколениями, поэт чаще использует выражение «внук», нежели «сын». Внуками Стрибога выступают ветры, внуком Велеса является сам Боян, что же касается автора, то мы не знаем, с кем он состоит в родстве. Велес (или Волос) вместе с Перуном — один из величайших русских богов. Часто он упоминается как покровитель скота и богатства, но в данном случае он — покровитель поэта, «волшебного» поэта. Возможно, для кудесника покровительство языческого бога или родство с ним не совсем подходяще. Мы не знаем, кто является внуками Даждьбога, бога солнца; содержание «Слова» позволяет предположить, что это или русские князья, или русский народ в целом, а может быть, даже все человечество. Поэт говорит, что из-за вражды князей «погибало достояние Даждьбога внука».

Бог Хорс, который тоже, согласно языческой мифологии, является сыном солнца, по всей вероятности, иранского происхождения; назван прямо, но, видимо, синонимичен самому солнцу. Князь Всеслав «великому Хорсу волком путь перерыскивал». Слово «великий» вновь напоминает нам, что божественное призвание Хорса не умалено: он намного превосходит само светило. Какой же смысл вкладывает в эти имена христианский автор, используя их столь эмоционально?

Как поэт и ученик Бояна, он является наследником поэтических традиций, уходящих в глубь языческих времен. Эти традиции, по-видимому, диктовали необходимость употребления имен богов, которые в свое время были полны жизни и почитания и свет которых померк под натиском новой веры, для того чтобы передать их новым поколениям. Но и для официального глашатая христианства древние боги еще не утратили своей значимости и не канули в небытие. В отличие от современного богословия древняя Церковь не отрицала существования богов. Средневековое богословие рассматривало их как демонов либо как обожествленных людей. Вторая теория, известная как эвгемеризм, была весьма популярна на Руси. Так, в Ипатьевской летописи (1114), которая частично пересказывает греческую хронику Малалы, можно обнаружить повествование о том, как египетские фараоны становились богами. Фараона Феоста «называли богом Сварогом... После чего царствовал его сын,

именовавшийся Солнцем, которого называли Даждьбог...». Важно отметить, что поэт, воспевший князя Игоря, вполне мог верить в историческое существование богов. Но в то время, как у христианских проповедников их имена вызывали отвращение, он упоминает их почтительно, как сын или внук. Возможно, он вообще не был привержен ни к одной из богословских версий о происхождении богов: были ли они духами стихий, как солнце или ветер, или же являлись предками людей. Основные идеи христианского богословия воспринимались русским народом весьма своеобразно, даже в XIX веке. Для нас важно то обстоятельство, что эти имена вызывали у поэта глубокие и магические ассоциации. Он пользовался ими как символами, но символами вполне реальными, весьма значимыми в системе его мифологического мировоззрения[40].

Это мировоззрение действительно можно назвать мифологическим. Для религиоведа интересно наблюдать совершающийся в творчестве поэта живой процесс мифотворчества. В мировоззрении большинства великих поэтов укоренены мифологические элементы, но в первобытной поэзии подчас почти невозможно провести границу между религиозной мифологией и образами, созданными поэтом. Певца князя Игоря нельзя причислить к творцам первобытной поэзии, однако он укоренен в первобытном мире язычества. Он сплавляет народные мифологические традиции со своим собственным более или менее пантеистическим символизмом. Нет ни одной абстрактной идеи, которая не была бы им одушевлена или превращена в живой символ. Например, «обида» — поругание, один из его излюбленных символов. Это символ, столь необходимый для певца скорби, поэта горя. Согласно недавним исследованиям профессора Р. Якобсона, образ «обиды» заимствован русским поэтом из перевода греческого труда Мефодия Патарского (поругание, обида, абиксия). Обида рисуется поэтом в образе девицы: «Встала обида в войсках Даждьбога внука, вступила девою на землю Трояню, восплескала лебедиными крылами на синем море у Дона; плеща прогнала времена изобилия». Но русский фольклор всегда персонифицировал «горе», рисуя его как существо, которое преследует проклятого человека, следует за ним по пятам, сопровождает его до могилы. Лихорадка или даже Лихорадки воспринимались всяким русским в образе демонических женщин, воздействия которых он пытался избежать с помощью заклинаний и колдовства.

Персонифицированная Обида не остается в одиночестве в поэме. Ее окружают олицетворения горя и лжи — два женских существа, Карна и Желя, имена, которые можно истолковать как воплощение горестного плача и скорби: «По нем кликнула Карна, и Желя поскакала по Русской земле, огонь мыкая в пламенном роге». Среди этих демонических существ, олицетворений судьбы и рока, мы находим существо совершенно иного происхождения и неясного значения. Это Див[41], природа которого до сих пор полностью не разъяснена. «Див — кличет на вершине дерева», предвещая неудачу. Тот же Див бросается на землю, когда происходит катастрофа. Большинство комментаторов трактует его как демоническое птицеподобное существо, созданное славянской или иранской мифологией, олицетворение зловещих, приносящих несчастье сил. Следовательно, этот образ близок символическому изображению горя и беды.

Все эти божественные или демонические существа обитают и действуют в лоне природы, которая таит в себе более глубокий смысл. В поэме она не просто пейзаж, на фоне которого разворачиваются события. Природа живет своей жизнью и всецело одухотворена. Без преувеличения можно сказать, что природа и природные явления занимают в «Слове о полку Игореве» такое же важное место, как и человек. Природа, естественно, не совсем свободна от человека: она с любовью принимает его в свои объятия, но порой бросает вызов, угрожая ему. Она предупреждает его знамениями, она разделяет человеческое горе и радость. Так, вступление, которое повествует о походе князя Игоря, открывается сценой затмения солнца — дьявольским предзнаменованием, и в этом нет ничего необычного. Русские летописи, в отличие от западных средневековых хроник, всегда наполнены описаниями астрономических явлений, которые истолковываются в пророческом смысле. Но в «Слове о полку Игореве» природа не изображается как орудие Божественного откровения. Она несет в себе самостоятельное жизненное начало. Когда князь Игорь ведет своих воинов на битву, «Солнце ему тьмою путь заступало; ночь стонами грозы птиц пробудило; свист звериный встал, встрепенулся див, кличет на вершине дерева, велит прислу-

шаться — земле незнаемой...» Предвещая кровавую сечу, «волки грозу накликают по оврагам, орлы клекотом на кости зверей зовут, лисицы брешут на червленые щиты». После поражения русских «никнет трава от жалости, а дерево с горем к земле приклонилось».

В созвучии с общим трагическим характером «Слова» природа являет себя в поэме главным образом как носитель скорби. Но вместе с тем она может и ликовать, сочувствуя человеческому счастью. В момент бегства князя Игоря из плена «дятлы стуком путь кажут к реке, да соловьи веселыми песнями рассвет возвещают». Природа не только свидетель человеческих судеб. Она может быть не только мощным защитником, но и врагом человека. Во время бегства князя Игоря река Донец помогает, «лелея князя на волнах, постилая ему зеленую траву на своих серебряных берегах, одевая его теплыми туманами под сенью зеленого дерева». Игорь благодарит Донец, своего спасителя, поэтически беседуя с рекой. Но река предстает злобной и зловещей, как Стугна, чье коварство противостоит кроткому Донцу. «Не такова, — говорит он, — река Стугна: скудную струю имея, поглотив чужие ручьи и потоки, расширенная к устью, юношу князя Ростислава заключила» (он утонул в Стугне в 1083 году).

Князь Игорь вступает в беседу с рекой. Его жена, дочь Ярослава, стоя на стене города Путивля, горестно плача по своему плененному супругу, обращается к ветру, реке Днепру и к солнцу с жалобами и заклинаниями, которые звучат как языческие молитвы. Следует отметить, что в обращении к этим стихиям звучит слово «владыко», которое свидетельствует не столько о сопереживании природы, сколько о благоговейном трепете перед нею и почитании:

«О ветер, ветрило! Зачем, господин, веешь ты навстречу? Зачем мчишь хиновские стрелочки на своих легких крыльицах на воинов моего милого? Разве мало тебе было высоко под облаками веять, лелея корабли на синем море? Зачем, господин, мое веселье по ковылю развеял?.. О Днепр Словутич!.. Ты лелеял на себе Святославовы насады... Прилелей же, господин, моего милого ко мне, чтобы не слала я к нему слезы на море рано... Светлое и трижды светлое солнце! Всем ты тепло и прекрасно; зачем, владыко, простерло ты горячие свои лучи на воинов моего лады?»

До сих пор, как мы видим, природа персонифицирована и активна в «Слове о полку Игореве». Но в поэме бесчисленное количество раз природа включена в состав метафор и поэтических символов. Князь Всеволод постоянно упоминается в сочетании с эпитетом «тур». Воины сравниваются с волками, князья — с соколами, пальцы певца на струнах — с десятью соколами, «пущенными на стаю лебедей». В человеческом, даже политическом мире поэт не покидает мира природы. Он живет воспоминаниями о природе, пользуется ее образами, ее возвышенным духом. По всей видимости, нет ни одной такой поэмы или другого произведения в европейской культуре, в котором бы единение с природой было столь совершенным и религиозно значимым.

Большинство русских историков литературы рассматривают «Слово о полку Игореве» как чисто поэтическое произведение. Глубокое пантеистическое чувство пронизывает насквозь русскую поэзию, как письменную, так и устную, как художественную, так и народную. Выросшие в таких поэтических традициях русские не придают этому никакого значения и не задумываются над их истоками. В устном народном творчестве русских крестьян поэтический пантеизм сосуществует бок о бок с остатками древнего язычества. Русская поэзия XIX века подверглась сильному влиянию устного народного творчества, хотя слишком часто игнорировались его языческие истоки. В XII веке, когда в деревнях еще приносились жертвы богам, воздействие богатого образами и чувствами языческого мира на народное творчество наверняка было более значительным и глубоким, нежели в наши дни.

Мы не считаем, что поэт, создавший «Слово о полку Игореве», не говоря уже о самом князе Игоре и его жене, поклонялись древним богам. В душе они наверняка были добрыми христианами. Однако поэт, по крайней мере в глубинах подсознания, созвучно с душой народа жил в другом, вряд ли христианском мире. Вероятно, большинство созданных им образов природы рождено поэтическим вымыслом. Но, говоря о природе, он не может не начертать образ живого существа, и его воображение сразу же вступает в область мифологического мироздания. В этом природно-сверхприродном мире имена древних богов, сохранившихся, быть может, лишь благодаря поэтической

традиции, обретают то место, в котором на раннем этапе развития русской поэзии отказывают святым и ангелам христианского неба. Поэт тонко чувствует, что имена архангела Михаила или святого Георгия могут разрушить поэтическую ткань, в которую вплетены имена Велеса и Даждьбога. Это — торжество язычества, которое преобладает в «Слове о полку Игореве».

Если мы только можем предполагать, насколько глубоко певец князя Игоря разделяет языческую веру и суеверия русского народа, то, по крайней мере, мы твердо можем говорить о его вере в волшебство. Более того, он относится к волшебству без какого-либо подозрения и даже с почтением. Несколько раз он называет Бояна, своего учителя, «вещим» поэтом. Это слово, которое позже обрело в русском языке значение «мудрый» и даже — «ясновидящий», «пророческий», означало, согласно древним документам, «волшебный». Эпитет «вещий» поэт прилагает к древнему полоцкому князю Всеславу, о котором говорит: «Всеслав — князь людям суд правил, князьям города рядил, а сам в ночи волком рыскал: из Киева дорыскивал до петухов Тмутороканя, великому Хорсу волком путь перерыскивал». В образе Всеслава-оборотня рационалисты-критики усматривали лишь метафору. Но древний монастырский летописец, современник князя Всеслава, который умер за сто лет до написания «Слова», упоминал о том, что мать Всеслава зачала его с помощью волшебства (1044). Такое же поверие существовало в Болгарии по отношению к одному князю, жившему в X веке. Вряд ли кто в Средние века сомневался в существовании оборотней. Удивительно то, с каким глубоким уважением относится поэт к одному из них — князю Всеславу.

Если природа в «Слове о полку Игореве» пронизана языческими символами, которым трудно подыскать параллели в русских летописях, то во взглядах на общественную жизнь, социальную или политическую этику «Слово» и летописи весьма близки друг другу. Однако нельзя говорить и о полной идентичности взглядов. Основное различие заключается в том, что социальная этика поэта полностью секуляризована.

Она чисто светская или даже нейтральная — на первый взгляд ни христианская, ни языческая, где бы ни был тот тайный источник, который питает оба религиозных мира. Стоит

прежде всего рассмотреть номинальную ценность этики, безотносительно к ее религиозной значимости.

Изучая нравственный мир летописца, мы видим постоянную борьбу двух точек зрения: церковного автора и истолкователя, а с другой стороны феодального общества, которое он рисует. Мы уяснили, как второй уровень ценностей проглядывает сквозь благочестивое повествование и наиболее откровенно именно в XII веке. Тот же самый феодальный мир смотрит на нас со страниц «Слова о полку Игореве», но он высказывает свои взгляды свободно, не стесненный цензурой истолкователя. Эти взгляды высказываются совершенно неподцензурно, они свободны от какого бы то ни было влияния христианства, и это наиболее ощутимо в языке и символах, которые должны были бы стать обязательными и неизбежными для каждого члена христианского общества, каким бы приземленным или нечестивым оно ни было. Отсутствие христианских символов продиктовано, может быть, той же стилистической потребностью, что и использование образов языческой мифологии в описании ландшафта.

Три основных социальных этических течения пронизывают «Слово о полку Игореве» — те же самые, что легко обнаруживаются и в мирских повествованиях летописей: этика клана или кровного родства, этика группы или феодального и военного достоинства и этика отечества, связанная с приверженностью к Русской земле. Клановое или родовое сознание в «Слове о полку Игореве» прослеживается столь же часто, что и в летописях, но оно достаточно сильно и весьма красноречиво выражено. Князь Всеволод обращается к своему брату в начале похода: «Один брат, один свет светлый — ты, Игорь! Оба мы Святославичи!» Родовые имена, образованные от имени предка, используются поэтом весьма часто вместо основных: Ярославна, Глебовна — когда он говорит о женщинах, или «храбрые сыновья Глеба».

Князь Игорь и его брат, неудачливые герои «Слова», принадлежали к великой черниговской ветви русских княжеских династий, ведущих род от знаменитого Олега Святославовича, умершего в 1116 году. Поэт осознает общность судеб и присущее этому клану чувство гордости. «Дремлет в поле Олегово храброе гнездо. Далеко залетело! Не было оно в обиду по-

рождено...» — так он описывает русский лагерь в степи. Он посвящает трогательные строки памяти Олега, неудачливого, но славного предка. Мы видим также, как этика клана побуждает автора наделять родовыми именами природные стихии: ветры — это внуки Стрибога, Днепр — Словутич; русские князья — это внуки Даждьбога или, иными словами, русичи — наиболее излюбленное родовое сравнение, обычно используемое поэтом и, видимо, им самим созданное.

Клановая этика тесно связана и находится под сильным влиянием феодальной или военной этики, элементы которой мы также отмечали, анализируя летописи[42]. Здесь все виды воинских добродетелей прославляются без каких-либо ограничений: смелость, храбрость, отвага. В стиле исторических повествований (и летописей) поэт воздает хвалу князю Игорю, «который скрепил ум силою своею и поострил сердце свое мужеством; исполнившись ратного духа, навел свои храбрые полки на землю Половецкую...». Повествование течет еще в рамках разумной храбрости, описывая поведение христианского князя, исполненного чувства долга: «И сказал Игорь-князь дружине своей: „О дружина моя, братья! Лучше ведь убитым быть, чем плененным быть“». В этих строках прослеживается параллель с описаниями летописей и, что важно подчеркнуть, с источниками X века, описывающими деяния великого языческого воина Святослава. Даже неблагоразумная, безумная храбрость, выходящая за рамки мыслимого, является предметом прославления. Таковым был поход князя Игоря, оправданием которого служат следующие слова князя: «Хочу, — сказал, — копье преломить на границе поля Половецкого с вами, русичи, хочу либо голову свою сложить, либо шлемом испить из Дона».

Героическое поведение Всеволода в последней отчаянной битве описывается образами, напоминающими русские народные эпические сказания — былины, известные благодаря записям, сделанным в начале нашего столетия: «Ярый тур Всеволод! Бьешься ты в бою, прыщешь ты на воинов стрелами, гремишь о шлемы мечами булатными! Куда, тур, поскачешь, своим златым шлемом посвечивая, там лежат поганые головы половецкие. Рассечены саблями калеными шлемы аварские тобою, ярый тур Всеволод!»

Нигде в русской литературе, письменной или устной, не найти описания подобной высоты воинского накала, такой сверхчеловеческой или животной ярости, с какой запечатлены воины князя Всеволода, куряне: «А мои-то куряне — опытные воины: под трубами повиты, под шлемами взлелеяны, с конца копья вскормлены, пути им ведомы, овраги им знаемы, луки у них натянуты, колчаны отворены, сабли изострены; сами скачут, как серые волки в поле, ища себе чести, а князю — славы».

Этот последний мотив, воспевающий «честь» и «славу», раскрывает иную сторону того же самого феодального идеала. Слава во имя реального величия, особенно приходящая после смерти, и честь на низших социальных ступенях составляют нравственное благо, плод и преимущество воинской добродетели, доблести. Слава достигается не удачей или политической мощью, но бесстрашием. Вот почему поэма завершается «славословием» князю Игорю и его родичам, хотя с политической точки зрения их поход был обречен на неудачу и завершился поражением. В этом же духе поэт прославляет предка княжеского рода Ольговичей, которого он нарицает Гориславичем, именем, в котором сочетаются слова «горе» и «слава». Он прославляет также древнего Всеслава-«кудесника», дедовской славы которого лишились его слабые потомки. Оба они — Олег и Всеслав — оставили после себя печальную память в анналах Руси, которые были хорошо известны нашему поэту. Они были главными «кузнецами вражды», героями гражданских войн. Если для поэта или князя Игоря они таят еще отблеск славы, как Олег для Бояна, то это лишь в силу их личной храбрости, тяги к рискованным приключениям, которые отличали самого князя Игоря, а также потомков князя Олега.

То, что составляет славу князей, является честью для дружины, их слуг и воинов. Рефрен: «ища себе чести, а князю — славы», повторяется дважды в сценах битвы. Идея «чести» как личностная ценность, покоящаяся на осознании воинского достоинства, весьма важна для исторической оценки культуры Древней Руси. Эта идея была особенно значимой на средневековом феодальном Западе. Несомненно, понятие о чести легло в основание аристократических свобод и, соответственно, стало основанием современной демократии. С другой стороны,

широко было распространено мнение, что идея чести была чужда русскому национальному характеру и православному пониманию христианства. И действительно, тщетно искать истоков этой идеи в византийской социальной этике или в более позднем московском обществе, где под «честью» понималось социальное положение, даруемое государственной властью. На нехристианском Востоке, в исламском мире и Японии сознание личной чести развито столь же сильно, хотя оно лишено той религиозной поддержки против притязаний государства, которую даровала личности средневековая Католическая Церковь.

Истина в том, что концепция личностной военной чести мало чем связана, если связана вообще, с особенностями национального характера тевтонских народов. Она легко обнаруживается в любом обществе, где воинская служба коренится в феодальной или похожей на феодальную организации. Древняя, или Киевская, Русь была именно таким феодальным обществом, и именно поэтому в нем получила развитие идея воинской чести — возможно, не без влияния варягов. На страницах летописей мы обнаруживаем, что эта идея по-прежнему скрывается под глухим покровом, лишь спорадически прорываясь сквозь византийский идеал смиренного православного воина. В «Слове о полку Игореве» эта идея звучит свободно и красноречиво.

Третьим источником социальной этики для певца князя Игоря является стойкий патриотизм, который охватывает не отдельные русские княжества, а всю Русскую землю. Это панрусское сознание, как мы проследили, находилось в упадке в конце XII столетия, и лишь немногие следы этого упадка можно обнаружить в современных тому периоду летописях. В «Слове о полку Игореве» патриотизм занимает столь же важное место, как и в XI веке; фактически поэт — автор «Слова» — является верным наследником эпохи Бояна. Нет ни одной фразы в поэме, которая повторялась бы столь же часто, как «Русская земля». Это выражение воспринимается не в том узком смысле, — включая лишь Киев и окружающие его земли, что было характерно для того времени, — а в более широком понимании. Это понятие включало все княжества и земли, населенные русскими людьми. Набег князя Игоря, являющийся по сути лишь

незначительным эпизодом приграничного сражения, рассматривается как национальная трагедия. Игорь ведет свои полки на битву за «Русскую землю», он сражается за «Русскую землю». Его поражение вызывает национальную скорбь. Поэт идет еще дальше и завершает словами Бояна: «Тяжко голове без плеч, беда телу без головы — так и Русской земле без Игоря». Эти слова звучат так, словно для него князь Игорь был реальным главой или вождем всей Руси.

Выражение «Русская земля» в устах поэта не только гипербола для усиления славы князя Игоря, оно — плод его политического мировоззрения. Носителем политических идеалов в поэме является князь Святослав Киевский, глава рода Ольговичей. В своем горьком и страстном обращении ко всем русским князьям Святослав требует, чтобы они выступили в защиту Русской земли, «за раны Игоревы, буйного Святославича!». Смоленск и Полоцк, Галич и Суздаль, самые отдаленные окраины у границ Руси — все объяты этим страстным призывом. В хвалебном перечне русских князей поэт делает все, чтобы избежать умаления отдельных ветвей рода Рюриковичей. Мономаховичам, традиционным врагам Ольговичей, отводится доминирующее место ввиду политической значимости занимаемых ими позиций. Напротив, один из сильнейших представителей клана Ольговичей — Ярослав Черниговский подвергается порицанию за свое неблагородное поведение: он воздерживался от всех совместных походов против половцев.

Национальное сознание поэта перекликается с сознанием рода. Но оно перекликается также и с феодальной этикой безграничной чести. Поэт, будучи патриотом, не может не видеть губительных последствий вражды, и он недвусмысленно осуждает их: «Борьба князей против поганых прекратилась, ибо сказал брат брату: „Это мое, и то мое же“. И стали князья про малое „это великое“ говорить и сами на себя крамолу ковать. А поганые со всех сторон приходили с победами на землю Русскую».

Здесь скорее жадность, чем гордыня, — политический первородный грех, противоречащий понятиям феодальной этики. Слова «это великое» указывают на преувеличенную щепетильность в понимании личной чести. Поэт вполне осознает национальный ущерб, причиненный погоней за славой, говоря

о великом герое, древнем Олеге: «Тот ведь Олег мечом крамолу ковал и стрелы по земле сеял... Тогда, при Олеге Гориславиче, засевалось и прорастало усобицами, погибало достояние Даждьбожа внука; в княжеских крамолах сокращались жизни людские».

Это политическое осуждение Олега не преуменьшает восхищения поэта «славой» и храбростью князя. Такой же дуализм в оценке мы обнаруживаем и по отношению к князю Игорю. Говоря от себя, поэт старается не произнести ни одного слова осуждения в адрес авантюристского и опрометчивого набега, который окончился бедствием для «Русской земли». Но политическая оценка преподана устами Святослава Киевского, который сквозь слезы и стенания шлет слова осуждения плененным двоюродным братьям: «О мои дети, Игорь и Всеволод! Рано вы начали Половецкой земле мечами обиду творить, а себе славы искать. Но не с честью вы одолели, не с честью кровь поганую пролили. Ваши храбрые сердца из крепкого булата скованы и в смелости закалены. Что же сотворили вы моей серебряной седине».

Перед нами этический конфликт, который поэт оставляет неразрешенным. Его сердце в равной мере откликается и на призыв к «славе», и на призыв страдающей Руси. Он, по всей видимости, не сочувствует домашним распрям. Он предпочитает видеть проявление обожаемой им воинской доблести на поле брани против общего врага Руси, язычников. В этом он единодушен с лучшими традициями летописей.

Интересно сравнить прославление певцом князя Игоря высокую оценку этого князя и его похода с оценками, содержащимися в летописях того времени. До нас дошли повествования об этом походе, сохранившиеся в Лаврентьевской и Ипатьевской летописях. Они дают весьма однозначные трактовки образа князя Игоря. Лаврентьевская летопись (1186), которая создавалась в городе Владимире, отражает политические тенденции, характерные для северной ветви рода Мономахов, взгляд противников князя Игоря. Этот взгляд довольно суров. Летописец клеймит авантюристский дух и бесшабашную дерзость, которые обернулись для князя Игоря и его дружины бесславным поражением. Иной раз тон повествования приобретает иронический оттенок: «В том же году надумали внуки Ольговы

пойти на половцев, так как не ходили в прошлом году со всеми князьями, но сами по себе пошли, говоря: „А что, мы разве не князья? такую же славу себе добудем!“»

После первой легкой победы их воодушевление возросло безмерно. Три дня они провели в развлечениях и бахвальстве: «Братия наша ходила со Святославом, великим князем, и билась с половцами на виду у Переяславля, те сами к ним пришли, а в землю Половецкую не посмели за ними пойти. А мы в земле их, и самих перебили, и жены их полонены, и дети их у нас. А теперь пойдем следом за ними за Дон и перебьем их всех без остатка. Если же и тут одержим победу, то пойдем вслед за ними и до лукоморья, куда не ходили и деды наши, а славу и честь возьмем до конца», «но не знали о предначертании Божьем», добавляет автор. Поведение русских воинов во второй битве не отличалось храбростью:

«Наши же, увидев их (половцев), ужаснулись и забыли о похвальбе своей, ибо не ведали сказанного пророком: „Тщетны человеку и мудрость, и мужество, и замысел, если Бог противится»... И были побеждены наши гневом Божьим».

Оплакивание автором неудач русского войска перемежается с благочестивым изображением карающего Бога. Побег князя Игоря, естественно, описывается с чувством удовлетворения и толкуется как знак божественного прощения. «Вскоре бежал Игорь от половцев, ибо Господь не оставит праведника в руках грешников». Характеристика князя Игоря как праведника довольно неожиданна в контексте летописи, но она вполне объяснима с позиций христианства, противопоставляемого язычеству; помимо всего прочего, это библейская цитата.

Ипатьевская летопись, составлявшаяся в Киеве, настроена к князю Игорю более чем дружелюбно, повествует о неудаче князя более детально, а с религиозной точки зрения эта версия более тщательно разработана. Весьма вероятно, что эта часть Ипатьевской летописи включает анналы, созданные в самом доме князя Игоря. Игорь представлен в ней как мудрый, благочестивый князь, прошедший через очистительные страдания и достигший высокой степени христианского смирения.

Его размышления о значении затмения солнца сильно отличаются по тону от его гордого вызова этому предзнаменованию, который звучит в «Слове». Так, согласно летописи,

он говорит: «Братья и дружина! Тайны божественной никто не ведает, а знамение творит Бог, как и весь мир Свой. А что нам дарует Бог — на благо или на горе нам, — это мы увидим». Когда разведчики предупреждают его о готовности врага, он отвечает: «Если нам придется без битвы вернуться, то позор нам будет хуже смерти; так будет же так, как нам Бог даст». Подчеркивается мысль о чести и достоинстве, смягченная, однако, покорностью и верой в Бога. Вот его размышления после первой победы: «Вот Бог силой Своей обрек врагов наших на поражение, а нам даровал честь и славу».

Вторая, неудачная битва описывается значительно более детально, нежели в «Слове о полку Игореве». Мы узнаем, что сам Игорь был ранен. Один летописный штрих напоминает нам яркую эпическую картину — летописец говорит о любви, связующей князя Игоря с его братом Всеволодом в момент смертельной опасности: «И уже схваченный, Игорь видел своего брата Всеволода, ожесточенно бьющегося, и молил он у Бога смерти, чтобы не увидеть гибели брата своего». Пленение князя Игоря сопровождается длинным монологом князя, в котором он приписывает свою неудачу справедливой Божьей каре и молит о прощении. Один из его грехов особенно тяжелым грузом лежит на его совести — жестокое разграбление им русского города:

«Вспомнил я о грехах своих перед Господом Богом, что немало убийств и кровопролития совершил на земле христианской: как не пощадил я христиан, а предал разграблению город Глебов у Переяславля. Тогда немало бед испытали безвинные христиане: разлучаемы были отцы с детьми своими, брат с братом, друг с другом своим, жены с мужьями своими — старцев пинали, юные страдали от жестоких и немилостивых побоев, мужей убивали и рассекали, женщин оскверняли. И все это сделал я... и не достоин я остаться жить! И вот теперь вижу отмщение от Господа Бога моего...» Конкретный эпизод разграбления города Глебова звучит из уст самого князя Игоря, это его личные воспоминания, хотя общее благочестивое изложение событий приписывается летописцу.

Тот же дух раскаяния не покидает князя Игоря во время его пребывания в плену. Он повторяет: «Я по делам своим заслужил поражение и по воле Твоей, Владыка Господь мой, а не

доблесть поганых сломила силу рабов Твоих». В то же время Игорь не чувствует себя подавленным. Сознание чести, даже в этом состоянии повышенной чувствительности, не покидает его. Это находит яркое подтверждение в описании обстоятельств побега. Сначала князь Игорь возражал против плана побега, предложенного ему половцем Лавром (Овлур в «Слове»). Он лелеял дерзкую надежду, как это свойственно юности, что отразилось в последующих его рассуждениях: «Я, страшась бесчестия, не бросил тогда дружину свою (на поле битвы), и теперь не могу бежать бесславным путем». Его дружинники, которые разделяли с ним плен, не одобрили гордого решения: «Не угоден Богу твой дерзкий замысел». Настойчивость его советчиков и неизбежная угроза смерти помогли Игорю в конечном итоге преодолеть колебания, диктовавшиеся чувствами чести или гордости.

В обеих летописях особо отмечен мотив чести в поведении князя Игоря, но они истолковывают его по-разному. Лаврентьевская летопись не испытывает к нему никакой симпатии, высмеивает и видит именно в искании чести причину катастрофы. Ипатьевская же летопись пытается смягчить этот мотив и влить его в общий поток благочестия, который преобразует нрав Игоря в святость христианского подвижника. У автора «Слова о полку Игореве» не находится слов осуждения в адрес князя; он сам восторженно отзывается о чести и славе. Он не считает необходимым ни оправдывать их с точки зрения религиозной, ни как-то ограничивать их. Он лишь отваживается устами Святослава указать на гибельные последствия для Русской земли безоглядной опрометчивости Игоря.

Возвращаясь к воинственному пылу поэта, мы обнаруживаем еще одно ограничение, но отнюдь не социального, а скорее эмоционального порядка. Поэт проявляет столь высокий уровень понимания добра, чувствительности и деликатности, который совершенно не совместим с оргией убийств. Он пленен проявлениями отваги, стремительности и даже опьянен стихией битвы. Но, по всей видимости, ему претят убийства и кровопролития. Об этом можно судить по его отношению к битвам. Стремительная схватка на реке Каяле — основная тема его эпического повествования. Описание этой битвы составляет первую и наиболее значительную часть поэмы. Но само сраже-

ние изображено им скорее косвенно. Вначале следует описание серий предзнаменований, предчувствий, предсказаний. Затем оно переходит в изображение сцен скорби, картины гибельных последствий поражения. Что же касается самой битвы, то для ее отображения ему достаточно несколько строк. Первое сражение, успешное для русских, передано весьма просто: «Спозаранок в пятницу потоптали они поганые полки половецкие...» Второе же сражение, с трагическим концом описывается сквозь призму подвига князя Всеволода, на которого уже были ссылки: «...Там лежат поганые головы половецкие. Рассечены саблями калеными шлемы аварские тобою, ярый тур Всеволод...» К этому можно добавить третий эпизод, передающий всеобщий ужас схватки: «...Летят стрелы каленые, гремят сабли о шлемы, трещат копья булатные в поле незнаемом... Черная земля под копытами костьми была засеяна и кровью полита: горем взошли они по Русской земле!»

Действительно, совсем немного сказано о неистовстве битвы, которая является кульминацией, первой кульминационной точкой поэмы. Упоение убийством, сладострастное удовлетворение при виде текущей крови характерны для наиболее ранних эпических произведений большинства национальных литератур. Но ничего подобного нельзя обнаружить в «Слове о полку Игореве», если сравнить его с известными строками «Илиады»:

> Голову с шлемом, сотрясши, поверг;
> из костей позвоночных
> Выскочил мозг; обезглавленный труп
> по земле протянулся[43].

Или со строками из «Песни о Роланде»:

> Ужасна сеча, бой жесток и долог.
> Французы бьются смело и упорно,
> А рабам рубят руки, ребра, кости
> И сквозь одежду в них вгоняют копья.
> Зеленая трава красна от крови[44].

Мягкость и кротость повествования русского поэта подтверждается и другими сравнениями. Вся композиция поэмы с ее трагической напряженностью и ликующим финалом,

похоже, нуждается после пережитого ада и мрака поражения в компенсации. Она, казалось бы, требует мести или, по крайней мере, окончательной победы. Но поэт, а вместе с ним и читатель, довольствуются избавлением из плена, бегством князя Игоря. С точки зрения строгих правил, феодальных понятий о чести, бегство не может считаться компенсацией. Без отмщения герой почитался бы обесчещенным. Но по каким-то неведомым причинам идея мести даже не приходит на ум читателю. Именно князь Игорь, а не половцы, согласно действию поэмы, начал сражение, поэтому Игорь виновник поражения и плена. Половцы не совершали каких-либо жестоких действий, а один из язычников даже помог князю совершить побег. Из уст преследующих его ханов мы узнаем о планах женитьбы молодого Владимира, сына Игоря, на половецкой княжне. Половцы, в конечном итоге, выглядят не так уж плохо. Похоже, что поэт, увидев князя снова свободным, на радостях прощает их.

Примечательно, что в «Слове» само слово «месть» встречается только один раз и то в высказываниях врагов: «И вот *готские* красные девы... лелеют месть за Шарукана» (это один из половецких ханов). Анализируя летописи, мы видели, что на протяжении лучших времен русской историографии слово «месть» использовалось лишь в тех случаях, когда речь шла о языческих временах и героях. Только с середины XII века оно стало употребляться применительно к христианским князьям. Певец князя Игоря по характеру своего мировидения более сдержан и мягок, нежели многие духовные писатели из числа его современников.

Сердечной нежностью проникнуты те строки поэмы, в которых поэт говорит о женщине. Его, конечно, трудно назвать поэтом, воспевающим любовь, он не певец романтической любви или рыцарской, хотя часто употребляет эпитет «красные» применительно к девушкам, даже если они принадлежат вражескому стану: «красные девушки половецкие», «готские красные девы». Он любовно отбирает слова, выражающие различные оттенки любзи и дружбы: «лада», «хоть» (любовник, любимый, супружеский, друг и т. д.), но употребляет их в большинстве случаев лишь как метафоры. «О девице ему милой» – речь идет о честолюбивой мечте Всеслава, Киевском престоле. Но осо-

бенно дорога поэту женщина в ореоле страданий. Если все «Слово о полку Игореве» можно назвать горестным плачем, то наиболее выразительно в нем звучит голос женщины. Все русские женщины разделяют скорбь по князю Игорю и его воинам: «Уже нам своих милых лад ни мыслию не осмыслить, ни думою не сдумать, ни глазами не повидать, а золота и серебра совсем не потрогать!»

Вторая кульминационная вершина «Слова» — плач Ярославны, жены князя Игоря. С поэтической точки зрения эта сцена всегда расценивалась как лучшая часть эпического полотна поэмы. Мы уже ознакомились с выразительными заклинаниями, обращенными к силам природы: ветру, реке Днепру и солнцу. Неужели случайно, что сразу же после почти магических заклинаний Ярославны поэт рисует князя Игоря и его побег? Создается впечатление, что заклинания Ярославны оказывают необходимое воздействие на силы природы, которые спешат возвратить княгине оплакиваемого мужа. И действительно, следующая часть поэмы, описывающая побег, открывается парадом стихий: «Прыснуло море в полуночи, идут смерчи тучами. Игорю-князю Бог путь указывает из земли Половецкой...» Благодаря этому художественному приему поэт отводит Ярославне — в равной степени со старым Святославом — центральное место в поэме. Святослав пытался спасти князя Игоря при помощи политических обращений, но его призыв не был услышан. Ярославна же своим плачем, идущим из глубин сердца, мощью чувств, обращенными к стихиям, достигает успеха.

Сердечная нежность и мягкость, удерживающие воинственный пыл, не исчерпывают сполна чувствительности певца князя Игоря. Именно в нем ярко проявилась та черта национального характера, которая, по-видимому, является ключом к пониманию глубинных пластов русской души. Она созвучна с общей трагической тональностью поэмы и нуждается в более внимательном изучении.

Трагический характер отличает почти каждое великое эпическое произведение любой исторической нации: «Илиада», «Песнь о Роланде», «Песнь о Нибелунгах». Не случайно и то, что великие эпические поэты, почитающиеся носителями глубочайших поэтических традиций древних народов, выбирают

темой своих «песен славы» какое-либо трагическое событие: поражение в битве, разрушение государства, смерть юного героя. Общим нравственным законом жизни, как и в художественных произведениях, является констатация того, что величайших людей рождает не счастливая жизнь, а героическая смерть. «Слово о полку Игореве» не является исключением. Но все же оно обладает некоторыми конкретными чертами, свойственными только русскому характеру. Во-первых, легко заметить, что нагнетание трагических событий не получило достаточного обоснования в раскрытии темы. «Слово о полку Игореве» — это драма со счастливым концом. Обилие зловещих сцен выглядит несколько необоснованным. Во-вторых, трагический эффект достигается не смертью сражающегося и обреченного на гибель героя (как в случае с Ахиллом, Роландом, Зигфридом), а в результате его страданий и унижений: в лице князя Игоря страданиям и унижениям под гнетом половцев подвергается вся Русская земля.

Особенно сильное и неожиданное впечатление производит возвращение автора к трагической теме незадолго до счастливого конца. Когда князь Игорь возвращается в свое отечество, убежав из плена, он воздает хвалу реке Донцу за свое спасение. И именно в этот момент, движимый странными ассоциациями, поэт вспоминает другую, враждебную, реку — Стугну, в волнах которой утонул молодой князь Ростислав. Этот эпизод не имеет никакого отношения к князю Игорю. Произошло это за сто лет до описываемых событий. Однако поэт почему-то посвящает ему целую строфу. Используя излюбленный прием, он рисует скорбящую женщину — мать юного князя и облекает в траур все силы природы: «Уныли цветы от жалости, и дерево с тоской к земле преклонилось». Поэт повторяет один из лучших приемов, который использовал ранее при описании поражения князя Игоря, но в этом контексте он явно выпадает из общей композиции поэмы. Поэт не мог удержаться от того, чтобы не добавить капли печали в заключительную сцену триумфа. Но как отсутствие в финале чувства мести или обещаний ее, так и чрезмерное включение темы скорби само по себе весьма показательно. Мерило страданий как высшего нравственного критерия, как почти абсолютной нравственной вершины является наиболее драгоценной чертой русской

религиозности. Мы обнаруживаем в эстетическом претворении то, чего можно менее всего ожидать от барда, прославляющего воинскую доблесть и честь, — поэта, который испытывает отвращение к христианским символам и христианским понятиям.

Это открытие вынуждает нас снова вернуться к вопросу о религиозных влияниях в «Слове о полку Игореве», которое мы оценивали до сих пор, по крайней мере, с точки зрения содержащихся в нем христианских вкраплений, главным образом исследуя внешние формы. Если вполне закономерно проследить степень влияния язычества на отношение поэта к природе, то вполне уместно задать вопрос и о воздействии христианства на его этическую позицию. Этот вопрос проще поставить, чем отыскать ответ на него. Это та сфера, в которой руководствуются более интуицией, нежели фактическими данными.

Как правило, все глубинные этические или социальные нормы и взгляды, даже те, которые кажутся нам скорее светскими, таят под собой некую религиозную подпочву и подпитываются религиозными убеждениями или ее пережитками. Можно предположить, что и в русской клановой этике, с ее мощным и ранимым чувством кровного родства, обнаруживаются языческие корни или языческое освящение древних племенных связей и организаций. В христианские времена они были заново переосмыслены в духе евангельской любви и остались навечно одним из краеугольных камней русской социальной этики. Вполне закономерно также предположить о существовании связей язычества с воинской отвагой, хотя социальное обоснование эта добродетель получила благодаря феодальным институтам времен христианства. Здесь, однако, исследователь «Слова о полку Игореве» испытывает смущение, столкнувшись с полным отсутствием в поэме языческих славянских богов войны, подобных Перуну, которые соответствовали бы образу Даждьбога и другим божествам природы. Это напоминает теории некоторых современных ученых, которые усматривают в воинском культе Перуна, но не в самом Перуне, отражение культового поклонения скандинавскому Тору. Если бы Перун как бог войны был искусственно создан во Владимире или варягами в Киеве, то он, по всей вероятности, был бы вычеркнут

из поэтической памяти нации после обращения в христианство. В этом случае следует признать, что у русских отсутствовал конкретный бог войны и, соответственно, у славян не было языческого освящения воинской этики. Некоторое религиозное обоснование этой гипотезы может быть заимствовано из скандинавских источников.

Признавая языческое влияние на воинскую этику, следует более внимательно рассмотреть вопрос о воздействии христианства, о тех проявлениях мягкости и нежности, которые отличают творчество певца князя Игоря. Два столетия евангелизации не могли пройти даром. Они до основания изменили не только нравственные взгляды людей, но даже их чувства. Певец князя Игоря не охвачен жаждой мщения, но для языческой русской княгини (святой Ольги), до ее обращения в христианство, месть в ее наиболее жестоких проявлениях составляла неотъемлемую часть славных традиций. Об этом спокойно и объективно поведал монах-летописец, и, видимо, это хранилось в устной эпической традиции древности.

Итак, не одним только влиянием христианства объясняется спокойный характер русских эпических повествований, это могло быть обусловлено также и языческим прошлым. На основании имеющихся скудных свидетельств о русском язычестве можно сделать вывод, что оно было значительно более мягким по своему характеру, нежели как о том повествуют эпические произведения многих других племен, например тевтонцев. Благая весть о любви упала на благотворную почву Древней Руси. И на самом деле, византийское понимание христианской этики абсолютно лишено какой-либо мягкости. Впрочем, так же как и западное понимание жизни в эпоху раннего Средневековья. На Руси дух милости отличает те литературные документы, которые менее подвержены влиянию византийской культуры; чаще в светских и реже в официальных церковных трудах.

И все же следует иметь в виду, что предположение о мягкости нравов русского язычества можно принять лишь относительно. Не только княгиня Ольга, но и Владимир (оба причислены к лику святых) изображаются как жестокие правители вплоть до их обращения в христианство. Об актах жестокости сообщают также языческие кудесники, жившие в XI веке. А языч-

ники-вятичи убили христианина-миссионера, святого Кукшу в 1100 году. Так Евангелие реально воздействовало на грубые сердца язычников, пересоздавая их, и свидетельством этого благотворного влияния являются наиболее трогательные и нравственно чистые черты в единственном дошедшем до нас эпическом произведении Древней Руси.

XII. Язычество и христианство

«Слово о полку Игореве», хотя было написано, без сомнения, христианским автором, обнаружило мощный пласт скрытого языческого мироощущения. Большинство русских историков литературы были склонны недооценивать силу языческого влияния, ссылаясь на то, что к XII веку христианство на Руси насчитывало уже две сотни лет. Однако исторические документы изобилуют свидетельствами о жизнеспособности побежденного язычества как в ее чистых, нехристианских проявлениях, так и в переплетении с победившим его христианством.

На протяжении XI века, первого христианского века Руси, летописи сообщают о многочисленных яростных мятежах языческих масс под предводительством волхвов. Волхвы — древнерусское слово, обозначавшее языческих магов — людей, обученных традиционным заклинаниям и занимавшихся врачеванием болезней и ворожбой. Они близки финским шаманам, что говорит, возможно, о финском влиянии на славянское народное мировоззрение. Согласно летописи, в 1024 г. волхвы подняли восстание в Суздале; они убивали стариков, утверждая, что те «держат урожай». Стихийные бедствия, а особенно неурожаи, обычно служили предлогом для языческих восстаний. Незадолго до 1071 г. по случаю голода в Ростове два волхва убили священника и многих знатных женщин, свалив на них ответственность за неурожай, и даже пытались убить княжеского посланника. Еще более впечатляющие события произошли примерно в то же самое время в Новгороде:

«Волхв явился при князе Глебе в Новгороде. Он разговаривал с людьми, притворяясь богом, и многих обманул, чуть не весь город, разглагольствуя, будто наперед знает все, что произойдет, и хуля веру христианскую, он говорил, ведь, что „перейду Волхов на глазах у всех". И возмутился весь город, и все поверили в него, и собирались убить епископа. Епископ же, с крестом в руках и в облачении, вышел и сказал: „Кто хочет верить волхву, пусть идет за ним, кто же истинно верует, пусть тот к кресту идет". И люди разделились надвое: князь Глеб и дружина его пошли и стали около епископа, а люди все пошли и стали за волхвом».

Спустя восемьдесят лет после крещения Новгорода, в критический момент христианство находит поддержку только среди дружинников князя. Даже в Киеве, центре русского христианства, в 1071 г. некий волхв предсказывал удивительные события: «на пятый год Днепр потечет обратно и земли начнут перемещаться, так что Греческая земля займет место Русской, а Русская — Греческой». Именно по этому случаю летописец вспоминает другие, более опасные примеры деятельности волхвов на севере и северо-востоке Руси. Его рассказы почерпнуты из недавнего прошлого. Это означает, что мы располагаем лишь фрагментарными и спорадическими сведениями о языческих мятежах в древней Руси. Едва ли случайно, что во всех приведенных упоминаниях языческие восстания были подавлены светской властью: князь или его люди убивали волхвов, и волнения в народе утихомиривались. Духовенство, по-видимому, имело слабое влияние на массы: оно либо само становилось жертвой мятежников, либо его призыв, как в Новгороде, оставался неуслышанным. В XII веке уже не встречается записей о языческих мятежах. Тем не менее в начале XII века язычниками-вятичами был убит святой Кукша, инок Киево-Печерского монастыря, во время миссионерского путешествия в их земли. Жития некоторых русских святых сохранили воспоминания о языческом сопротивлении христианским миссионерам в Ростове и Муроме, хотя легендарный характер этих поздних житий сводит на нет их историческую ценность.

Несомненно, что в сельских местностях, удаленных от крупных центров и больших дорог, язычество продержалось, по крайней мере, в отдельных областях, в течение всего домонгольского периода. Историки Русской Церкви относят окончательное обращение Руси примерно к XV столетию. Насколько эта дата условна, видно хотя бы из того, что языческие пережитки встречались и в XIX веке. Важно, что христианство, бывшее поначалу религией высших слоев в Киевской Руси, в последующие периоды становится всеобщей или национальной религией.

Литература проповедей и канонических правил, сохранившаяся с XI по XVII столетия, направлена на искоренение языческих пережитков в христианском обществе. Эта литература, главным образом анонимная или псевдоэпиграфическая, не поддается точной датировке. Многие рукописи являются списками с более древних оригиналов с новыми добавлениями. Некоторые русские компиляции используют в качестве основы греческие переводы, в которых имена греческих или даже египетских богов заменены на богов славянских. Последние поколения ученых, скептически относящиеся к мифологии, с легкостью дискредитировали эту ветвь источников. Поскольку мы не ставим своей целью исследование мифологии, а только пытаемся понять суть русской религиозности и благочестия, мы вполне полагаемся на эти источники. Домонгольское происхождение большей их части, по-видимому, не вызывает сомнений; более точная датировка, вероятно, вряд ли возможна.

То, против чего направлены эти проповеди и каноны, — это «двоеверие»; они обвиняют христиан в совершении языческих обрядов и следовании языческим обычаям и предрассудкам. Наиболее ярые ревнители христианства неумеренно преувеличивают значение язычества. Например, область мирской музыки и танцев относится ими к язычеству или бесовщине. Мы не станем приводить описаний разного рода предрассудков, несомненно, языческого происхождения, общих для всех времен и народов. Мы ограничимся лишь теми пережитками русского язычества, которые хоть сколько-нибудь проливают свет на особенности русского религиозного сознания.

В середине XII века епископ Новгородский напоминает женщинам о недопустимости обращения к волхвам, так как это приводит к «убийствам и другим злодеяниям». Один новгородский священник того же времени говорит, что женщины часто приносят волхвам больных детей. В сельской местности

кудесник-целитель (знахарь) остается привычной фигурой даже в России XIX века. Но в XII веке волхв был более чем просто знахарь; он был, по-видимому, служителем языческого культа. Многие проповеди, не поддающиеся датировке, утверждают, что так называемые христиане все еще приносят жертвы древним богам. В них приводятся довольно сомнительные перечни языческих божеств, многие из которых являются скорее продуктом «учености», а не личных наблюдений. Однако нельзя не принимать во внимание конкретных свидетельств, как, например, следующее: «И ныне по окраинам молятся ему, проклятому богу Перуну, но творят отай; сего же не могут ся лишити — даже и доселе».

Что касается жертв богам, то они двух видов: бескровные, как хлеб, просо, мед; и кровавые, среди которых, в частности, упоминается заклание или потопление цыплят. Последняя форма жертвоприношений чаще совершалась по отношению к водяным божествам, занимавшим важное место в языческом культе. В самом деле, если личные имена великих богов, приводившиеся выше, еще могут быть объектами критики, то ни малейшего сомнения не вызывает тот факт, что главным объектом языческого богопочитания был культ природных стихий: воды, огня, растений, камней. В персонифицированной форме или нет, эти стихии упоминаются наиболее часто; русские язычники или полухристиане, «приносящие жертвы растениям и источникам», являются постоянной темой всех писаний. Коллективные божества или, используя классическую терминологию, «полубоги», скорее всего, являются воплощением этих стихий. Упоминаются «берегини» (духи берегов), вурдалаки и вилы. Современные русские давно забыли эти имена; они были заменены на новые, но, вероятно, с тем же значением.

Культ огня носит более личностный характер, и даже сохранилось его собственное имя: «Они молятся огню, называя его Сварожич (сын Сварога)». Форма отчества напоминает нам об авторе «Слова о полку Игореве», называвшего природные стихии — например ветры — внуками Стрибога. Сварожич — популярное русское или славянское божество; форма же Сварог встречается только один раз. Ипатьевская летопись (1114) переводит греческого Гефеста как Сварога и связывает его с Солнцем, Гелиосом. Сварог, огонь, является отцом Солнца,

Даждьбога. Связь между Солнцем и Огнем как русскими божествами очевидна, так же, как и сельскохозяйственное значение их культов. «Огонь творит спорыню, сушит и зреет; того ради окаянные полуденье чтут и кланяются на полдень обратившиеся», — говорится в одной русской проповеди, надписанной именем святого Григория; большинство полемистов упоминают: «Они молятся огню под овином» (помещение для сушки зерна с помощью огня). В этих местах приносились также жертвы Огню или Сварожичу.

Иную сферу опекают божества, известные под именами Род и Рожаницы. Их культ — главный объект церковного осуждения, что подтверждает его религиозную значимость для народа. Странно, что наши современники полностью забыли об этих божествах, хотя и сохранили религиозный смысл их культа. Это ясно из этимологии. Род, как мы знаем, означает клан, племя или семью, полностью соответствуя классическому γένος. Но это слово может также иметь более широкое значение, включающее в себя понятие рождения. Рожаницы — божества женского рода, благословляющие рождение. Они упоминаются лишь во множественном числе, в то время как родственное им мужское божество употребляется только в единственном числе. Это несоответствие, как считают современные историки, объясняется функциональными различиями: Род — это общая сила рождения или воспроизведения, а Рожаницы — это особые силы, влияющие на индивидуальное рождение и индивидуальную судьбу. Считалось, что каждый человек имеет свою собственную Рожаницу, отвечающую за его рождение и жизнь. Напрашивается параллель с кельтскими феями, но связь между ними никак не подтверждается, нет даже твердой уверенности в том, что Рожаницы являются богинями судьбы, — настолько скудны наши сведения о них. Однако истолкование Рожаниц как богинь судьбы косвенно подтверждается славянским переводом одного места в Библии. У Исайи (гл. 65, 11) слово τύχη (греч. судьба) передается словом «рожаница». И все же это значение не может быть первоначальным, на что ясно указывает этимология слова «рожаница». Центральной идеей, несомненно, была тайна рождения, в которой связь с родовым кланом определяет судьбу индивидуума. В череде поколений прошлое считалось, вероятно,

более важным, чем будущее. Личность ощущала себя звеном неразрывной цепи, не надеясь вырваться из нее по своей собственной, хотя и свободной воле. «Так ему на роду написано», — гласит популярное русское изречение. Русские народные сказки и былины изобилуют примерами непреодолимой силы судьбы. Никакая сила не может перечеркнуть или изменить того, что человеку «написано». Другая русская поговорка говорит: «Мимо суженого не проедешь». В этой вере в предопределение русские не являются, по-видимому, исключением среди других народов. Особенностью же русских является то, что между судьбой человека и его рождением устанавливается тесная связь, что их божества судьбы, соответствующие Мойрам и т. п. (Moirai, Parcae, Fatae), носят имена, тождественные с рождением, и неразрывно связаны с тайной самого рождения и его кровной связи с предшествующими поколениями.

Источники не раскрывают ничего, кроме имен и постоянной черты их культа: жертвенной пищи. В большинстве проповедей повторяется: «Они ставят трапезу (или „вторую трапезу“) Роду и Рожаницам». Это означает, что по определенным праздникам этим божествам подносилась какая-то пища. Мы даже знаем, из чего эта «вторая трапеза» состояла. Она включала в себя только постные блюда: хлеб, овсяную кашу, творог и мед.

Кроме пищи для Рожаниц проповеди упоминают особую пищу для умерших (нав), которая приносилась в бани. Источники позволяют составить ясное представление об этих обрядах и их значении. Проповедь под именем Иоанна Златоуста приводит следующие подробности: «Навем мовь творят, и пепел посреде сыплют, и проповедающе мяса и молоко и масла и яйца и вся потребная бесам. И на печь льют в бане, мытися им веля, чехол и убрус вешающе в молвици». Как это происходит в русских народных сказках, пир связан с баней. Пепел рассыпается на полу для того, чтобы мертвые оставили на нем следы, что придает их посещению большую реальность. Сам проповедник верит, что демоны, пользуясь суеверием людей, употребляют пищу и оставляют свои следы на золе «на прельщение им». Такая же практика, совершаемая, в частности, в Великий Четверг, встречалась еще в Белоруссии в XIX веке. Поскольку полагали, что мертвые могут прийти в любое время помыться в пустые бани,

то они считались опасными ночью, а потому и наиболее подходящим местом для гаданий. Ближайшая современная параллель древней «второй трапезе для Рожаниц» — праздник «дзядов» в Белоруссии. Для мертвых, которые называются «дзядами» (прадеды), оставляются особые блюда и читаются специальные молитвы или заклинания. Возможно, что прадеды заменили древних богинь рождения как более невинные в глазах Церкви и менее подверженные обвинению в язычестве. Если это так, то подтверждается истолкование Рожаниц как божеств рода, а не судьбы.

При всей скудости свидетельств о языческих пережитках в Древней Руси подтверждается общее впечатление, изложенное нами в общих чертах в первой главе. Суть русского язычества состояла не в вере в великих богов, а в религиозном почитании самой природы, ее стихий и явлений, только отчасти персонифицированных, а также в культе рода или кровного родства в двойном преломлении: почитание предков и вера в судьбу. Пантеизм нашел свое выражение в «Слове о полку Игореве» и оставил следы в русской поэзии нового времени. Религия рода, по крайней мере в ее нравственных проявлениях, отражена не только в древних летописях, но и в «Слове о полку Игореве», а также в русском фольклоре и всей дореволюционной жизни.

Среди этих языческих пережитков есть еще один, весьма важный для понимания русской души, но требующий большой осторожности при анализе. Собственно говоря, нигде в источниках он явно не выступает и обретает значение только в свете более поздней и даже современной русской жизни. Этот элемент я бы назвал дионисийским, или оргиастическим. Суровая христианская и социальная дисциплина, особенно в Московский период, подавила или отодвинула его на задний план. Однако всякий раз, когда какой-либо политический или культурный взрыв высвобождал скованный цепями хаос русской души, он снова выходил на поверхность.

В древних проповедях упоминается фаллический обряд, совершавшийся на свадебных пирах, сексуальная разнузданность во время праздничных сборищ молодежи, особенно в день и ночь праздника святого Иоанна[45], и оргиастический характер пиршеств вообще. Все эти черты были присущи

также и русской жизни нового времени. Имеется и еще одно, косвенное свидетельство, которое могло бы стать ценным открытием в понимании русского дионисийского духа, не будь оно столь кратким и, возможно, искаженным до такой степени, что уже не поддается какому-либо истолкованию. Среди сонма реальных и фиктивных русских языческих богов упоминается одно неизвестное имя: «Требу кладут Переплюту, и вертяшеся пьют ему в розех» («Они верят также в Переплюта и, крутясь, пьют за него из рогов»). Если этот перевод верен, мы видим сочетание неистового танца и опьянения в честь некоего бога, т. е. дионисийский элемент в его простейшей и чистейшей форме.

Многочисленные проповеди посвящены обличению пьянства и языческого характера пиров. Они даже побудили одного из современных исследователей русского язычества Е. В. Аничкова увидеть в этих обличениях единственное существенное содержание антиязыческой литературы. Это, конечно, преувеличение; однако очевидно, что христианский проповедник испытывал отчаяние перед неистовством этих вакханалий. Никакие языческие боги в связи с пирами не упоминаются. Но с точки зрения проповедников, они носили языческий характер из-за использования музыкальных инструментов и пения светских песен. Древнерусские проповедники в пуританском рвении осуждали все виды светской музыки, включая танцы. Однако столь радикальное отношение со стороны духовенства частично было вызвано оргиастическими чертами народных развлечений. Вот одно из обвинений, выдвинутых митрополитом Кириллом: «В субботу вечером собираются вкупе мужи и жены, и играют, и пляшут бесстыдно, и скверну деют в нощь Святого Воскресения, яко Дионисов праздник празднуют нечестивии эллины вкупе мужи и жены, яко и кони вискают и ржут, и скверну деют. И ныне да останутся того» (8-й пункт Правила Кирилла митрополита).

А вот определение Владимирского собора 1274 г.: «Паки же уведехом бесовская еще держаще обычай треклятых эллин, в божественные праздники позоры некаки бесовские творити, со свистанием и с кличем и воплем, сзывающие некы скаредныя пияницы и бьющеся дрекольем до самой смерти, и взимающие от убиваемых порты».

Этот дикий разгул народных празднеств сохранился вплоть до XX века, с теми же пьяными драками и убийствами, которые описаны в соборном определении XIII века. Разнузданность, хотя и не обязательно в сексуальном смысле, безудержные эмоциональные всплески веселья, вызванные алкоголем, танцы, драки или разврат всегда составляли отличительную черту русского темперамента. Что касается пьянства, то обилие посвященных его обличению проповедей еще ничего не доказывает. Едва ли в Средние века был народ, который иногда в глазах своих соседей не снискал бы репутации горьких пьяниц. Но своеобразие русского пьянства подтверждается легендой, согласно которой одной из основных причин обращения Руси к христианству было ее пристрастие к «питию». Летописец спокойно и даже с удовлетворением сообщает об ответе князя Владимира, тогда еще язычника, мусульманским миссионерам: «Питие есть радость русских, мы без него не можем». В официальном предании национальный порок представлен как средство, с помощью которого Божественный Промысл спас от еще большего зла — мусульманства.

На данном этапе нашего исследования уместно поставить вопрос о присутствии или отсутствии в русском народном благочестии богомильских тенденций. Хотя богомильство никоим образом нельзя причислить к язычеству, а скорее к одной из христианских сект, следовало было бы ожидать опровержения или по крайней мере осуждения в тех же самых проповедях или покаянных канонах, которые направлены против языческих пережитков, магии и всех видов суеверий. Богомильство было дуалистической сектой, отдаленным побегом древнего манихейства, появившимся в Болгарии в IX веке и составившим мощную конкуренцию Церкви во всех славяно-балканских странах. В XI столетии оно проникло в Западную Европу, где начало быстро распространяться под именем катаров, альбигойцев и др. Принимая во внимание тесные культурные связи между средневековой Болгарией и Русью, а также идентичность литературного языка, проникновение на Русь богомилов или их учения было бы вполне естественным. Выдающийся историк литературы А. Н. Веселовский утверждал, что в основе русского фольклора (так называемых духовных песен) лежат апокрифы и легенды богомильского происхождения. Богословский

анализ как апокрифов, так и русских духовных песен, однако, не подтверждает эту теорию.

Прежде всего, дуалистические элементы в апокрифах и духовных песнях весьма незначительны. Они сводятся к неправославным легендам о роли сатаны в сотворении мира. Некоторые легенды хорошо известны благодаря народным сказкам (украинским и др.)», но они не являются достаточным доказательством дуалистичности народного мировоззрения. Большинство апокрифов греческого происхождения, восходят к древнейшим временам христианства. Если в них и отражены еретические воззрения, то они, как правило, связаны с гностицизмом. Но подчищенные и воспринятые Церковью для народного употребления, апокрифы просто нижний, народный пласт греческого и византийского христианства. Доказано, что богомилы обогатили эту литературу, но на Руси следов специфически богомильских апокрифов не было обнаружено. Один из учеников Веселовского, Е. В. Аничков, утверждал, что он обнаружил упоминание о богомилах в полемических проповедях против язычества. Но это чистое недоразумение. Упомянутые там болгары — не еретики-славяне, а тюркские мусульмане. С VII века на средней Волге существовало тюркское болгарское государство, и именно от этих болгар приходили к князю Владимиру мусульманские миссионеры. Говоря об этих болгарах, летописец упоминает о некоторых непристойных обрядах, которые обличались более поздними проповедниками, критиковавшими язычество.

В летописи есть упоминание, которое при поверхностном подходе может быть истолковано как дуалистическое богословие языческих волхвов. В середине повествования о языческих мятежах летопись приводит фрагменты богословских споров между Яном, княжеским посланником, и волхвами. Два белоозерских волхва рассказывают миф о сотворении мира, известный из украинских народных сказок: «Бог мылся в бане и вспотел, отерся ветошкой и бросил ее с небес на землю. И заспорил сатана с Богом, кому из нее сотворить человека. И сотворил дьявол человека, а Бог душу в него вложил. Вот почему, если умрет человек, в землю идет тело, а душа к Богу».

На вопрос Яна: «Какому богу веруете?», они ответили: «Антихристу». «Где же он?» — «Сидит в бездне». Другой волхв из чудского племени объясняет свою веру христианину-новгородцу, спросившему: «Кто ваши боги и где они обитают?» — «В безднах, они черные, хвостатые и крылатые и могут подниматься в поднебесье слушать ваших богов. Так как ваши боги живут на небесах. Если кто-то из ваших умирает, они возносятся на небеса. А если кто из наших умирает, относится в бездну к нашим богам».

С первого же взгляда ясно, что мы имеем дело не с объективным описанием языческой веры, а с сатирой. Суть этой сатиры состоит в отождествлении языческих богов с бесами. Весьма вероятно, что автор или источник использовал некоторые черты богомильских легенд для пародии, как он использовал обычное иконографическое изображение для бесов при описании внешнего вида богов. Но чтобы эта сатира попадала в цель, она должна была отображать хотя бы подобие реального положения вещей; другими словами, религия волхвов, действительно, имела оттенок дуализма. По сравнению с дуализмом богомилов, это был дуализм, поставленный с ног на голову. В то время как балканские еретики активным образом отвергали земного или злого бога во всех формах его деятельности, включая творение, сексуальную и социальную жизнь и даже Церковь, русские волхвы, по-видимому, поклонялись низшим или подземным силам как богам. Возможные искажения отнесем на счет полемического пыла. Дуалистические религиозные системы, включающие почитание злых богов, всегда сочетают их культ с культом добрых богов, так что «боги» и «демоны» находятся в равновесии. И в самом деле, следы подобного дуализма встречаются в фольклоре полуязыческих финских племен северо-восточной Руси.

Необходимо отметить, что волхв последнего рассказа обитает в стране чуди, финского племени. Так что его богословие, каким бы оно ни было, вероятно, отличается от верований русских славян. Но то же самое можно сказать о любых волхвах из летописей. Едва ли случайно, что все примеры описанных языческих мятежей (за одним только исключением), в которых появляются волхвы, принадлежат северу (Новгород, Белоозеро), где славянские племена жили в тесном общении с финнами. Чудь и меря, вместе с новгородскими славянами, изображаются летописцем как деятельные племена, строящие

первое русско-варяжское государство на севере. Во всех финских племенах шаманы оказывали глубокое влияние на народную религию вплоть до настоящего времени. Естественно предположить, что финны влияли на примитивное и неразвитое язычество русских славян в районах совместного проживания. С этой точки зрения большинство волхвов, появляющихся на страницах летописей, скорее всего финские шаманы или их славянские ученики. В этом случае упомянутые религиозные признаки характеризуют не славянское язычество, а финское влияние на него.

Таково происхождение действительного или мнимого дуализма волхвов. Основная ориентация как русского религиозного фольклора, так и русской культуры указывает, что в глубине русская религиозность совершенно чужда всякого рода дуализму. Для русского христианства постоянным соблазном оставался натуралистический монизм. Русский народ, так же, как и русские поэты, считал природу чистой и святой, не подвластной никакому греху человеческой истории и культуры. Человек обретает искупление в единении с природой. В этом суть русской ереси, которая уясняется, если учесть первоначальный монизм, пронизывающий исторические пласты русского христианства. Но ни византийское, ни романское христианство не были подвержены соблазну монистического натурализма. Корни его следует искать в более глубоких, языческих пластах русской души.

Важно отметить начальные стадии постепенного слияния умирающего язычества с победившим христианством — к счастью, они отражены в источниках. Это слияние пока еще едва заметно. Церковь, особенно Греческая Церковь на русской почве, безжалостно уничтожала любые виды языческих пережитков, не проявляя педагогической снисходительности и не идя на компромиссы, многочисленные впечатляющие примеры которых известны нам из истории Западной Церкви. Христианство в Киевской Руси было главным образом религией цивилизованного, городского населения, верой аристократического общества. Только в более поздние, более демократические и националистические века образовался сплав старого и нового, который с большей легкостью и более глубоко вошел в народную жизнь. Однако даже в Киеве можно проследить

интересные моменты зарождавшегося религиозного синкретизма или слияния. Таковыми являются культы христианских святых, унаследовавших мифологические традиционные черты языческих божеств; так, например, пророк Илия заменил Перуна как повелителя громов; святой Власий, покровитель скотоводства, по имени и функциям близок Велесу или Волосу, «богу скота»; легенда о святом Георгии также обрела на русской почве некоторые мифологические черты.

Из нескольких проповедей, в которых данный предмет рассматривается ex professo (со знанием дела), мы узнаем о языческих обрядах, связанных с культом воскресенья («Недели»). Воскресенье, или Неделя, было персонифицировано, его рисовали или вырезали из дерева; проповеди упоминают о статуях («болванах») и о рисованных образах. Главная мысль проповеди указана в заглавии: «Не подобает христианину кланятися Неделе, ни лобызать ее, так как тварь есть».

Аргумент древнего проповедника не вполне ясен. Конечно, он не протестовал против культа святых, которые также являются «тварями». В Греческой Церкви воскресенье под именем Анастасии (по-гречески «воскресение») почиталось как имя одной из дев-мучениц. Вполне вероятно, что под человеческим обличьем почитался символ Воскресения Господня. На древнерусских иконах святая Анастасия чаще всего изображается вместе со святой Параскевой (Пятницей). Имел ли проповедник в виду путаницу между именем святой и днем недели или некоторые особые формы почитания, подобные скульптурным изображениям, мы не знаем. Так или иначе, значение культа Воскресения как особой духовной сущности весьма важно для русского благочестия. Однако его можно изучать только по свидетельствам более поздних веков, вместе с культом святой Параскевы-Пятницы, вытеснившей культ Недели в народном благочестии.

В источниках этого периода приводится лишь одно свидетельство христианско-языческого синкретизма — на него обращено особое внимание. Это весьма характерная черта русского народного религиозного сознания, которая развилась, однако, в более позднюю эпоху. Речь идет о слиянии культа Рожаниц с культом Богородицы, Матери Божьей. В проповеди так называемого Христолюбца мы читаем: «Не тако же простотою зло

творим, но и смешиваем некия чистыя молитвы с проклятием идольским — Пресвятыя Богородицы с рожаницами». Более определенно об этом говорится в проповеди Псевдо-Григория: «По святом крещении чреву работай попове уставиша тропарь прикладати Рождества Богородицы к рожаничьне трапезы, отклады деючи». Тропари — это церковные песнопения, посвященные христианским праздникам. Не совсем ясно, чье рождество здесь имеется в виду — Рождество Христово, если судить по некоторым греческим источникам, или Рождество Богородицы, на которое указывает буквальное прочтение.

Но смысл самого ритуала ясен. Так же, как это было в старые времена, когда рождался ребенок, накрывался праздничный стол, и в стороне ставились специальные блюда для богинь рождения. По настоянию «попов», христианских священников, присутствовавших за столом, пелись молитвы Богородице. Практические соображения священников понятны: они пытались, прибегая к имени Девы Марии, заменить языческих рожаниц на Богородицу. Если бы это удалось, то древний обряд сохранился бы, языческие имена позабылись, а празднество приобрело бы вполне христианский характер. Из этого ничего не получилось, этот обряд полностью исчез из русского фольклора благодаря рвению первых русских миссионеров. Они не пожелали идти на компромисс с диаволом.

Тот же самый проповедник приводит цитату из так называемого «Откровения святого Павла», которое он, естественно, принимает за подлинный труд апостола. «Павел сказал: „Я видел кровавую тучу, распростершуюся над всем миром. И спросил я: „Господи, что это?“ И Он мне ответил: „Се есть беззаконие, смешанное с молитвами грешных людей“». Беззаконие — это идолопоклонство. Смешение христианских молитв с идолопоклонническим служением хуже, чем «простой грех» язычества.

Ревностный проповедник не только обвиняет христианских священников в том, что они положили начало такому кощунству, но упоминает низменные мотивы их действий, весьма далекие от педагогической терпимости Григория Великого по отношению к языческим обрядам. Он называет их «попами, служащими своему брюху» («чреву работне попове»), добавляя еще более сильный эпитет «кормогузцы». Он считает, что священники принимают участие в языческих празднествах, чтобы набить чрево, а для оправдания своего поведения набрасывают на языческие торжества христианский покров. Можно было бы сомневаться в справедливости этого обвинения, если бы не общее наблюдение, свидетельствующее, что большинство русских проповедей, направленных против язычества, одновременно направлены против дурных священников, которые обвинялись не только в том, что не боролись против языческих обрядов, но и сами участвовали в них. Тот же Христолюбец, после поношения языческих жертвоприношений и непристойных обрядов, продолжает обвинение: «Не токможе то творят невеже, но и веже, и книжницы. Аще ли не творят того веже, да пьют и едят моленое то брашно. Аще ли не пьют и не едят, да видят деяния та их злая. Аще ли не видят, да слышат, не хотят их поучити о таковых». Большая часть этой проповеди состоит из обвинений против священников. Автор, по-видимому, не принадлежал к духовенству, будучи епископом, или монахом, или же ученым-мирянином.

Нас интересует не роль, которую играли священники в возникновении христианско-языческого синкретизма, а религиозный смысл пения тропарей на трапезе Рожаниц. Матерь Божия не случайно выбрана для замены богинь рождения. Она была воплощением материнства — Божественного Материнства. Следует отметить, что наиболее распространенным наименованием Марии среди русского народа является «Богородица», буквальный перевод греческого Theotokos: не Пресвятая Дева (Blessed Virgin или La Sainte Vierge), не Владычица (our Lady), хотя обращение к Ней как к Царице Небесной распространено; не Liebe Frau, но Матерь Божия. Термин «Богородица», в котором греческое богословие V века отразило победу над несторианством, было воспринято и Западом в латинском переводе Deipara. Но на католическом Западе оно не приобрело большой популярности в народе. В России это слово не имеет абстрактно-богословского оттенка, но преисполнено большой эмоциональной мощи. Оно проникает непосредственно в сердце, так как затрагивает сущность русской религии: божественное Материнство. В отличие от Греции, где термин «Богородица» был в свое время объектом споров, Русь делала ударение не на первом, а на втором корне этого сложного слова: не «theo»,

а «tokos», «ро́дица», родительница, мать. Русская Мария — это не только Матерь Божия или Матерь Христова, это вселенская Мати, Мать всего человечества[46]. Конечно, прежде всего она является Матерью в нравственном смысле, милосердной заступницей, предстательницей за людей перед Небесным Судом — это русское понимание искупления. Но русский народ верил, что и в другом, онтологическом смысле Она является Подательницей жизни всей твари, и именно в этом достоинстве Она победила скромных и безымянных, несколько призрачных Рожаниц.

Мы должны признаться, что практически все черты русской Богородицы почерпнуты из источников более позднего происхождения, главным образом из русского фольклора нового времени. Источники русской Мариологии Киевского периода крайне скудны. О распространенности и значимости культа Богородицы свидетельствует большое количество посвященных Ей храмов, особых праздников в Ее честь, чтимых икон. Но в письменных источниках уделяется небольшое внимание религиозному значению Ее культа, и по сравнению с более поздним периодом Ее имя употребляется довольно редко. Первая стадия культа Марии, по-видимому, была окутана молчанием. Греческое богословие не имело отношения к дальнейшему развитию культа, в то время как греческое богослужение и иконография — самое непосредственное. Но как мы уже видели, национальным источником, воспитавшим религию Богоматери, было русское язычество.

Был ли культ Рожаниц единственным языческим прототипом почитания Девы Марии на Руси? Мы не знаем. Наши источники, повествующие о мифологических истоках русского язычества, весьма скудны. Но если у русских славян не нашлось имени для Великой Богини, это не означает, что они ее не ведали. Великая анонимная богиня скифо-иранского мира, вероятно, и по сей день живет в образах русского крестьянского искусства. Несомненно, что русскому культу святой Параскевы-Пятницы, весьма значимому в средневековой Руси и России нового времени, были присущи языческие черты. На каждом шагу, изучая русскую народную религию, мы встречаемся с постоянным тяготением к великой божественной женской силе; она могла воплощаться и в образе Девы Марии, и в чьем-то другом.

Можно ли строить гипотезу на фундаменте религиозного пристрастия и тех разрозненных элементов, свидетельствующих о культе Великой Богини, царившей некогда над необъятными русскими равнинами?

Предположим, что эта гипотеза ошибочна и что такая богиня никогда не почиталась на Русской земле. Обращение в христианство застало славянские племена на самой ранней стадии мифологического развития. Вероятно, у них не было времени для развития первоначальной религиозной интуиции Божественного Материнства в завершенные формы мифа и культа. Этот мифологический и культурный процесс мог протекать и под покровом христианства, питаемый и вдохновляемый христианскими образами Святой Женственности. Ясно одно: греческое православное христианство не содержит достаточных импульсов для тех глубоких и богатых форм почитания Божественного Материнства, которые развились на русской почве.

XIII. Заключение. Русская религиозность

В предыдущих главах были проанализированы различные направления русской религиозности в разных слоях общества без каких-либо попыток дать общую характеристику древнерусской религии. Теперь наша задача — отыскать в описанном многообразии единство. Необходимо указать, что некоторые наиболее значимые стороны благочестия не рассматривались в той полноте, которой они заслуживают лишь потому, что четко не выражены в анализируемых источниках. Зато сведения о них разбросаны во многих произведениях древнерусской литературы. Но прежде чем приступить к характеристике отдельных сторон русской религиозности, необходимо остановиться на одной проблеме, представляющей интерес для всех изучающих древнерусскую литературу.

Проблема хронологического развития

Почти все историки литературы признаются, что практически невозможно выстроить в эволюционном порядке произведения Киевского периода. Поэтому и не существует хронологически упорядоченной истории литературы этого периода. Созданы только аналитические исследования отдельных памятников. Постоянный сдвиг хронологии современными критиками, даже в отношении таких выдающихся сочинений, как послания Иакова и Даниила, служит подтверждением отсутствия строгих хронологических датировок.

Это можно было бы объяснить и объяснялось не раз скудостью сохранившихся материалов и подражательным, компилятивным характером древнерусской литературы. Однако в последующий, средневековый период материала еще меньше, византийское влияние не менее сильно, но хронологический костяк гораздо более четок, так как явно прослеживается эволюционный процесс. Трудности с датировкой памятников Киевского периода связаны с богатством содержания, многообразием литературных стилей и духовных направлений, требующих не одного, а нескольких эволюционных рядов. Эта сложность культурной жизни наряду со скудостью сохранившихся материалов не поддается попыткам расположить весь материал в эволюционной последовательности. Поэтому первое впечатление — это полное отсутствие единства. Однако в редких случаях, когда хронологический ряд все же просчитывается, как, например, в исторических летописях, легко разгадать внутреннее развитие. Строгие, суровые требования христианской этики в сфере политической жизни характеризуют конец XI и начало XII века, вплоть до смерти Мономаха в 1125 г. или, возможно, до смерти его сына Мстислава в 1132 г. XII столетие отмечено преобладанием феодальной этики верности и чести. К концу этого столетия местнический патриотизм разрывает единство русских земель, и поэтому наблюдается рост политической безнравственности. Ясная эволюционная расстановка в области политической этики и в других областях, к сожалению, невозможна. Однако политическая этика дарит ключ, помогая построению некоторых общих выводов.

Регрессивный характер этической среды поразителен как с христианской, так и с национальной точек зрения. Движение происходит от всеобщего к частному, от евангельского к мирскому или узко-благочестивому; короче говоря, это движение разъединяет. Политическое развитие разъясняет этот культурный парадокс. Киевское государство достигло вершины экспансии и мощи еще в языческие времена, в X веке, при князьях Святославе и Владимире. Ярослав — сын и преемник святого Владимира — поддерживал мощь государства в течение почти сорока лет. Его смерть в 1054 г. положила конец политическому единству Руси, ознаменовав начало феодального раздробления. Его внук Владимир Мономах был последним Киевским князем,

который обладал полнотой власти благодаря своим личным качествам, нежели существующему политическому порядку. Конец XII века — третья веха на пути вниз, когда кочевые племена, мощь которых к тому времени возросла, опустошили южную Русь, отрезав торговые пути к Черному морю и Византии.

Первый период подъема Киевского государства не оставил никаких следов в литературе, за исключением торговых договоров с греками. Весь христианский литературный период домонгольской Руси совпадает с постепенным оскудением политической и экономической жизни. Следует помнить, что политическое и культурное развитие, хотя и связаны друг с другом, но не параллельны. Последний великий князь Киевский Ярослав заложил основы культурного роста, собрав при кафедральном соборе Святой Софии ученое духовенство и переводчиков. В последующих поколениях продолжался количественный рост интеллектуальной элиты, несмотря на политические неудачи и катастрофы. Этот процесс имеет яркие аналогии на Западе времен каролингского ренессанса, когда импульс, данный Карлом Великим культурному возрождению, привел к расцвету при его внуке Карле Лысом, когда империя была уже разрушена.

Соответствующий культурный подъем на Руси может быть предположительно отнесен к середине XII века. Действительно, две выдающиеся фигуры русского византинизма, Климент и Кирилл, принадлежат этому периоду. Поскольку XIII век не дал ни одной значительной личности в литературе, можно сделать вывод о том, что к тому времени политический распад уже парализовал культурную жизнь. Но величайший писатель Древней Руси и к тому же самый образованный из всех предстоятелей Церкви, Иларион Киевский, жил и работал во времена правления Ярослава, т. е. в самые первые годы расцвета русской письменности. В то время круг адептов христианской учености, вероятно, был весьма ограниченным. Тем не менее этот узкий круг вдохновлялся высоким видением призвания Руси как вновь принятого члена в семью христианских и культурных народов мира. Христианский идеализм этого поколения отчасти объясняет появление этой величайшей фигуры на заре русской литературы.

Вершина религиозной жизни, воплощенная в личностях великих национальных святых, также приходится на первое

христианское поколение. Именно к нему принадлежат князья Борис и Глеб и преподобный Феодосий. Вместе с ними рождается русский кенотизм, наиболее оригинальная интуиция русского религиозного духа. Его первые достижения остаются непревзойденными на протяжении столетий вплоть до времени преподобного Сергия Радонежского в XIV веке. Первый отклик новообращенной нации на христианский призыв был самым живым и мощным. Впоследствии, пройдя строгую школу Греческой Церкви, русское благочестие стало более традиционным. Поскольку памятники, отражающие этот этап веры и учения, менее оригинальны и более подражательны, они не поддаются включению в какой-либо эволюционный ряд — прогрессирующий или регрессирующий. Но дальнейшее и более подробное изучение памятников литературы в свете современного им развития Византии когда-нибудь даст новые вехи для их хронологического упорядочения, а следовательно, и для истории русской религиозности.

Природа и религия

Историки религии считают, что восточное христианство более выделяет космологические аспекты по сравнению с христианским Западом, который бесспорно делает упор на антропологию. Несомненно, сказывается эллинистическое наследие восточного богословия, четко прослеживаемое от Оригена до Иоанна Дамаскина. Символическим выражением этой интуиции может служить фигура Космоса на греческих иконах Пятидесятницы. Вокруг Пресвятой Девы изображены двенадцать апостолов, воспринимающих огненные языки Святого Духа, а внизу под ними полуфигура бородатого человека с короной на голове, как бы выходящего из-под земли. Это «Царь-Космос», участвующий в изливающихся дарах Святого Духа. Тот же космологический мотив звучит и в греческой гимнологии, особенно в песнопениях, посвященных Богородице. Она всегда мыслится и почитается в неразрывной связи с Космосом, который находится под Ее покровительством.

По сравнению с эллинистическим периодом, византийское отношение к природе кажется холодным, абстрактным

и рациональным. Космос воспринимается как идея, а не как ощущение неразрывной связи человека с природой. С другой стороны, средневековый Запад, в особенности кельтский и тевтонский, также обладал весьма сильным религиозным чувством природы и пытался привить его к римскому стволу. Но Русь, восприняв византийскую космологию, придала ей теплоту, непосредственность и даже живость, выходящие далеко за рамки западного средневекового восприятия природы. Наиболее глубокое выражение русского чувства природы мы находим в «Слове о полку Игореве»; здесь это чувство религиозное, хотя и не христианское. Вместе с многочисленными остатками природных языческих культов «Слово о полку Игореве» указывает на дохристианский источник русской космологии. Однако нет недостатка и в примерах, свидетельствующих о ее христианском преображении.

Кирилл Туровский был известен как наиболее вдохновенный певец природы в богословской литературе. Как мы знаем, эта репутация едва ли была заслуженной. Ученый епископ просто использовал для собственных целей одну из пасхальных проповедей святого Григория Назианзина. Византийская школа на Руси, с ее тяготением к абстрактному символизму, была наименее подходящим обрамлением для сильного и искреннего чувства природы. Правда, описание святым Григорием эллинистической весны, полностью лишенное русского колорита, имело длительный и заметный успех в России. Его переписывали и ему подражали вплоть до XVII века, как было доказано в недавнем исследовании пейзажа в древнерусской литературе *А.* Никольской. Славянская зависимость от греческого оригинала и отсутствие творческого подхода к изображению природы демонстрируют, насколько трудно описание природы в только что рождающейся литературе. На этом скудном фоне «Слово о полку Игореве» — творение гения, чей дух питался, правда, совершенно иной традицией народной поэзии.

Владимир Мономах задевает более интимные и глубокие христианские струны, говоря о природе как о проявлении Божественной любви. Едва ли он может сказать больше, чем просто перечислить все чудеса Божьего творения: солнце, луну, звезды, различных зверей и птиц, но его неподдельное восхищение пронизано радостью и нежностью. Это одна из основ

религиозного оптимизма Владимира, его веры в Божественную любовь и мудрость.

В эсхатологическом сочинении «Слово о небесных силах» анонимный русский автор заключает картину Страшного Суда видением новой земли во всей ее красе и величии. Искупление природы является основной чертой эсхатологической надежды и заставляет его забыть о блаженстве, ожидающем святых.

В самом популярном и художественном агиографическом памятнике Киевской Руси «Сказании о страстотерпцах Борисе и Глебе» теплые и трогательные картины из жизни природы неожиданно усиливают трагедию попранной невинности. Среди стенаний Глеба, обращенных к его убийцам, мы читаем: «Не пожинайте колоса, еще не созревшего... Не срывайте лозу, еще не выросшую!»

Русские летописи, даже составленные монахами Печерской обители, иногда рисуют природу как соучастницу событий, возможно, под влиянием народных преданий и легенд. Таково описание битвы между сыновьями святого Владимира — Ярославом и Мстиславом в 1024 г. «И настала ночь, темная, с молнией, громом и дождем... И был бой сильный, при свете молнии блистало оружие, и была гроза великая, и сеча сильная и страшная». Здесь очевидно, что гром, сопровождающий сражение, упоминается не просто как деталь, не как явление природы, но служит для усиления неистовства и ярости битвы. Его функция та же, что и у бури в «Слове о полку Игореве».

Роль красоты

В русском восприятии природы два аспекта, каждый из которых обретает религиозное значение. Первый аспект — это сознание принадлежности к природе, глубокой укорененности в ней. Оно подразумевает религиозное приятие или неприятие человеческого тела и физиологических процессов. Следы подобного религиозного физиологизма можно найти в каноническом ритуализме Кирика и его единомышленников среди русского духовенства.

Другой аспект природы — ее красота. Приведенные выше примеры высокой религиозной оценки природы подчеркивают

и ощущение красоты. Оно проявляется не только в отношении к природе, но и в искусстве. Нет сомнения, что русские всегда были художественно одаренной нацией, хотя в разные эпохи в народном сознании высоко ценились различные виды искусств. Так, в Древней Руси поэзия и музыка, — по крайней мере, светская поэзия и музыка, — осуждались церковными кругами. Изобразительному искусству покровительствовала Церковь. Церковью оно и создавалось — по крайней мере в высших его проявлениях.

Влияние религиозного искусства на русскую душу было исключительно велико. Приводя предание об обращении святого Владимира, Киевская летопись приписывает выбор новой религии тому ошеломляющему впечатлению, которое произвела на его посланников красота греческого богослужения. Согласно этому преданию, киевский князь, решив поменять веру, направил своих посланников в центры различных религий — мусульманской, иудейской, римско-католической и греко-православной, чтобы определить, чья вера самая лучшая. Посланцы выполнили данное им поручение единственным доступным им способом — наблюдая богослужебные обряды соответствующих народов. Иудейское и мусульманское богослужение вызвало у них отвращение, римско-католическое не произвело никакого впечатления. Зато их восхищению греческим богослужением не было предела. В Константинополе император отправил их на торжественное богослужение в собор Святой Софии, совершавшееся специально по случаю их прибытия. Едва ли они понимали слова греческой литургии или ее религиозный смысл, но ее красота стала решающим фактором при окончательном выборе. Они доложили Владимиру в следующих словах:

«И пришли мы в Греческую землю, и ввели нас туда, где служат они Богу своему, и не знали — на небе или на земле мы: ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой, и не знаем, как и рассказать об этом. Знаем только, что пребывает там Бог с людьми, и служба их лучше, чем во всех других странах. Не можем мы забыть красоты той, ибо каждый человек, если вкусит сладкого, не возьмет потом горького».

Разумеется, это не более чем легенда. У князя Владимира были другие причины выбрать византийское христианство, помимо его эстетической ценности. Но легенда передает настроение, характерное для религиозной элиты Киева конца XI века. Летописец, ученый монах Печерского монастыря, считал красоту культа достаточной для выбора религии. Его реакция не является исключительной. Во все времена красота православной литургии считалась русскими лучшим миссионерским аргументом при обращении инославных. В похвальном слове князю Андрею Боголюбскому летописец вспоминает его благочестивый обычай: «Бывало, купец приходил из Царь-града иль из иной стороны, из Русской земли, и католик, и христианин, и язычник любой, и ты говорил: „Введите в церковь его и в палаты, пусть видят истинное христианство!» — и принимали крещенье и болгары, и евреи, и любые язычники, увидев славу Божью и украшенье церковное!» (1175).

Тот же миссионерский прием использовался святым Стефаном для обращения язычников-зырян в XIV веке, а в Московский период высокая оценка эстетической стороны богослужения еще выше. Она остается одной из постоянных черт русского христианства. Идея кенотической нищеты распространяется на эту сферу культа очень редко. В Киевский период неизвестно ни одного случая аскетического отрицания или пренебрежения красотой храма. Летописцы никогда не упускают случая упомянуть и даже подробно описать великолепие новых храмов и богато украшенных икон. Из-за скудости средств выражения летописцы в своих описаниях подчеркивают не столько красоту формы, сколько богатство украшений. Главное место занимают золото и серебро, жемчуг и драгоценные камни, шелка и вышивки. Описывая великолепие храмов, воздвигнутых князем Андреем Боголюбским, Ипатьевская летопись приводит довольно монотонный перечень священных предметов, заполняющий не менее двух колонок в четверть листа. Безусловно, князь имел все основания с гордостью демонстрировать прекрасные храмы иностранным гостям, даже если мы и сомневаемся в воздействии красоты на их религиозные чувства.

Отдать все свое состояние на украшение храма считалось богоугодным делом даже в Киевский период. В частности, такой поступок был совершен Эразмом, одним из иноков Киево-Печерской лавры, но в патерике рассказывается, что это не спасло будущего святого от искушения и временного нравственного падения. Эта история демонстрирует тонкое понима-

ние киевскими агиографами религиозной психологии: изо всех христианских добродетелей увлечение красотой обряда — наименее надежный путь к спасению. Насколько же отличается творческий труд художника, если он вдохновляется высоким религиозным чувством! Одна из наиболее привлекательных фигур того же патерика — святой Алимпий, иконописец, первый в ряду канонизированных религиозных художников Руси. Все его работы утрачены, но если бы можно было восстановить его стиль, как рисует его легендарное житие, то это, наверное, светлое, духовное искусство, почти нематериальное и пронизанное видением небесной красоты.

Свидетельство икон

В этой книге для реконструкции русской религиозности использовались только литературные памятники. Однако часто утверждалось, что глубочайшие религиозные переживания и интуиции Древней Руси выражались не в словах, а в красках: в ее религиозной живописи. Что же могут поведать нам иконы о русской религиозности первых веков христианства на Руси?

К сожалению, в Киевский период этот источник информации весьма скуден. Кроме мозаик и фресок некоторых храмов (Михайловского монастыря в Киеве, церкви Спаса на Нередице близ Новгорода), сохранилось едва ли более десятка киевских икон. Вторая и основная причина их непригодности как источника — подражательность. В первые века своего развития русское религиозное искусство строго следовало византийским образцам. Русские иконы того периода в большинстве случаев — копии с греческих оригиналов. Среди них несколько хороших копий, предвещавших великое будущее, хотя и лишенных самобытности. Иногда невозможно отличить русскую копию от греческого оригинала.

Возможно, эти трудности будут преодолены с углублением исследований в этой области, лишь недавно открытой для изысканий. Вероятно, можно будет, наконец, утверждать об особенностях русского стиля в русской иконографии этого периода. Пока что мы можем сформулировать лишь общие наблюдения, не ограничиваясь древностью.

Фундаментальный религиозный дуализм в почитании Христа не находит иконографического выражения. Господь на иконах всегда Пантократор (Вседержитель) и никогда не бывает Христом уничиженным. Но выражение Его лица различно на иконах — от сурового и грозного до нежного и печального. Иногда эти нюансы едва различимы; иногда, в более поздние времена, бросались в глаза даже современникам, которые давали особые имена наиболее почитаемым иконам. Достаточно сказать, что в киевском искусстве представлены оба типа иконографии Христа, заимствованные из Византии, часто весьма похожие.

Аналогичный дуализм наблюдается также и в иконах Богоматери. За исключением Оранты, Богородицы с Младенцем, изображенным в медальоне на Ее груди (покровительницы Новгорода), все русские иконы Богородицы восходят к двум греческим образцам: на одном из них Мария представлена как Царица Небесная, а на другом как Матерь Божия. Суть иконы в расположении голов Матери и Сына. Царица держит голову прямо, глядя перед собой, точно так же держит голову и Младенец; оба смотрят вперед, но не друг на друга. На других иконах голова Матери наклонена с нежностью к Сыну. Часто материнская любовь передана — слегка и очень сдержанно — выражением глаз, всегда подернутых печалью как бы в предвидении Голгофы. Эта икона называется по-гречески Одигитрией, по имени известной чудотворной иконы из Константинополя. На Руси этот иконографический чин представлен иконой Смоленской Божией Матери. Лучшее воплощение материнской нежности мы находим во Владимирской иконе Божией Матери, также принесенной из Греции — возможно, это самый прекрасный образ из всех сохранившихся греческих икон. На Руси этот иконографический чин известен как «Умиление». Было время, когда историки считали, что иконы «Умиление» — плод русского творчества. Теперь мы знаем, что это не так, но ошибка искусствоведов подтверждает редкость этой иконы в Греции. Русские переняли от Греции оба иконографических образца, но отдали предпочтение менее популярному там образу, продемонстрировав этим выбором склонность русской души.

Мы знаем, что в культе Богородицы на Руси на первое место выдвигается не Ее Девство, а Божественное Материнство.

Красота не считалась, в отличие от Запада, главной чертой Ее образа. Это означает, что глубокая потребность русских в почитании красоты должна была найти выход в чем-то ином. Поскольку иконы святых дев и жен редко встречались или вовсе отсутствовали, русский иконописец воплощал идею прекрасного в иконах ангелов. Эти иконы сохранились и представляют все периоды русского искусства — ангелы вообще или святые архангелы Михаил и Гавриил всегда чрезвычайно утонченные и завораживающие. При их созерцании вспоминаются античные статуи юного бога или гения. Но в иконе красота человеческого лица очищена от какой-либо сексуальной привлекательности и одухотворена небесами.

Несмотря на младенчество русского искусства, его утонченность проявлялась не только в иконах ангелов. Вся суздальско-владимирская школа отличается аристократическим изяществом линий и красок; владимирскому аристократизму противостоит некоторая грубоватость новгородских примитивов, более простонародных.

Ученость и наука

Религиозная значимость красоты для киевской христианской элиты несомненна. Более спорно отношение к учености и науке. Если судить по сохранившимся памятникам в этой области, то Древняя Русь выглядит довольно убого. «Отсталость» Руси по сравнению с Западом заметна даже в середине XI века, когда философская мысль во Франции делала первые шаги. Древняя Русь никогда не знала аскетического отрицания культуры, как это было свойственно, в сильной форме, монахам Клюни, а также некоторым течениям византийского монашества. В Киеве мы постоянно встречаем похвальные слова в честь мудрости и особенно книжной мудрости. Наиболее известное включено летописцем в описание культурной деятельности князя Ярослава Мудрого (1037 г.): «Велика ведь бывает польза от учения книжного: книги наставляют и научают нас пути покаяния, ибо мудрость обретаем и воздержание в словах книжных. Это реки, напояющие вселенную, это источники мудрости; в книгах ведь неизмеримая глубина; ими мы в печали утешаемся, они — узда воздержания». Длинная цитата из «Книги Премудрости Соломона» помогает возвысить авторитет книжной мудрости.

Первый русский сборник «Изборник 1076 г.» открывается статьей о чтении книг, приписываемой святому Иоанну Златоусту. В более поздние сборники подобного рода включено множество статей, утверждающих высокую ценность книг и предлагающих наилучшие методы их использования. Нигде не находим предостережений о возможности их неправильного употребления или об опасности свободной и критической мысли, связанной с чтением.

Весьма показательно в этом отношении сравнение греческих и русских житий святых. Первая часть любого агиографического документа, повествующая о детстве святого, наименее надежна. Приходится иметь дело с легендами или в большинстве случаев просто с литературными клише. В греческой агиографии использовались два различных клише: одно из них описывает одаренность ребенка и его необыкновенные успехи в учении, другое — аскетическое отвращение к учению и школе. Оба эти направления представлены весьма авторитетными источниками. Первое — житиями святого Иоанна Златоуста, святого Евфимия, святого Саввы Палестинского; второе — житием святого Антония Великого.

Примечательно, что на Руси привилось только первое клише. Все русские святые были в детстве ревностными и одаренными учениками. О святом Феодосии говорится, что ребенком он «постиг всю грамоту» («извыче вся грамматикия»). Что бы под этим автор ни подразумевал, он определенно имел в виду нечто большее, чем просто умение читать и писать (соответствующее русскому слову «грамота»). Вероятно, «грамматикия» включала в себя объем знаний «Грамматических школ», существовавших в Византии и Римской империи. В данном случае это большое преувеличение, принимая во внимание место и время: маленький провинциальный городок (Курск) в первые десятилетия после крещения Руси. В нашем распоряжении имеются образцы писаний Феодосия, созданные им уже в зрелые годы. Несмотря на редкую религиозную силу, они не свидетельствуют о литературной учености автора. Преувеличение биографа очевидно, но сама по себе тенденция показательна.

Преподобный Феодосий не исключение. В одном из смоленских монастырей преподобный Авраамий переписал сам и с помощью других переписчиков целую библиотеку святых отцов. Святая Евфросиния Полоцкая, умершая в 1173 г., инокиня, подвизавшаяся в кафедральном соборе святой Софии, занималась перепиской книг и их продажей, а вырученные деньги использовала для раздачи бедным. Юные князья Борис и Глеб изображены Нестором как любящие чтение благочестивых книг, в данном случае — житий святых. В Киево-Печерском патерике книги упоминаются почти на каждой странице. Еще при жизни преподобного Феодосия инок Иларион проводил «дни и ночи», переписывая книги, в то время как сам игумен плел нити для великого Никона, переплетчика книг. Его ученик Григорий держал в своей келье книги, чем искусил воров. Никола Святоша, князь-инок, пожертвовал монастырю много своих книг, греческий монах Феодосий перевел для него знаменитое послание папы Льва I о двух природах Христа.

В анонимной статье, включавшейся во многие поздние сборники и использованной в цитировавшемся выше «Предисловии к покаянию», невежество считается «хуже греха»: «Неведение бо и согрешения злее есть: согрешившие бо, истинне кающиеся, спасаются; а немысленнии, заблудивши в писании книжнем, не имуще трезва и здрава ума, в ересь впадающе, погибают. Книгам бо учится друг у друга, а разум Бог дает, емуже хощет — тому, иже кто сохранит заповеди Его».

Ясно, что все книги, о которых говорится в приведенных источниках, — это книги религиозного содержания, «божественные», в древнерусском смысле. С другой стороны, чистосердечное приятие культуры, свобода от обскурантизма часто признаки варварской незрелости нации, глубоко прельщенной высшей и «освященной» культурой и неспособной постигнуть духовные опасности, присущие любому творению человеческого разума. Святой Августин — обскурантист в своем отношении к Платону и вообще к древней культуре, в то время как Беда и Колумбан не были таковыми. Первые христианские поколения на Руси почитали священную греческую культуру так же, как кельтские или саксонские монахи почитали латинскую. Но доступная для русских культура (в переводах) была более ограниченной и однородной; мирские произведения практически исключались.

То, что подобный подход не имел доктринальной основы, доказывается тем, что многие переводы, сделанные на Руси болгарами или русскими, были мирского содержания; это книги по истории, географии, даже художественная литература, как, например, византийская поэма «Digenes Acritas». Очевидно, русские пытались восполнить пробелы, оставленные болгарскими предшественниками, от которых унаследовали свою библиотеку. К сожалению, греческие монастыри, где они искали книги, были чрезвычайно бедны светской литературой. Русские не отваживались обращаться к более богатым библиотекам Константинополя, книжные сокровища которых превышали уровень их восприятия. Как могли бы они сделать выбор в этом лабиринте премудрости? И как могло прийти в голову, что у святых отцов Студийского монастыря или святой горы Афон чего-то недостает в книжных сокровищницах? Русские культурные устремления, какими бы они ни были искренними и открытыми, натолкнулись на препятствие — славянский язык, из-за которого был резко ограничен круг доступной переводной литературы. Этот факт — случайный или промыслительный — объясняет трагические пробелы в древнерусской культуре, полное отсутствие научной мысли даже в области богословия. Занятая лишь практическими и конкретными проблемами, русская мысль не была разбужена вплоть до последовавшей позднее европеизации страны. Реальные и полноценные научные исследования стали проводиться в России только лишь в XIX веке.

Историческое богословие

Существовала, однако, одна ветвь просвещения или, по крайней мере, литературной деятельности, в которой Русь не уступала средневековому Западу: это была историография. Первый европейский ученый, изучавший русские летописи в XVIII веке, немецкий историк Шлецер считал, что русский Нестор, предполагаемый автор древних летописей, не имеет себе равных на Западе. Русские летописи отмечены реалистическим историческим чутьем, богатством подробностей и художественным изложением событий. Роль риторики сведена к минимуму. Жития

русских святых, по крайней мере Киевского периода, обладают теми же литературными достоинствами, что и летописи, и, в частности, явно предпочитают исторические факты легендарному украшательству. Этими качествами русские мало обязаны своим греческим учителям. Действительно, преобладающий тип византийской историографии — мемуары современников изысканного стиля с попытками исторического прагматизма, образец которых был дан еще Фукидидом, — не нашел подражателей на Руси. Григорий Турский и итальянские летописцы XII и XIII веков имеют больше сходства с русскими летописцами, чем Кедрин или Пселл.

И все же один раздел византийской историографии высоко ценился на Руси, проникнув через переводы: это были всемирные хроники, богословское обрамление истории человечества, в центре которых стоял богоизбранный еврейский народ, но заключавшие в себе также некоторые сведения о народах Древнего Востока, Греции, Рима и Византии. Одна их этих хроник, принадлежавшая перу Георгия Амартола, была, вероятнее всего, переведена русскими в XI веке. Труды Иоанна Малалы и Георгия лежат в основе многочисленных русских исторических переделок и сводов, выходивших под разными названиями, но всегда с одним и тем же общим подзаголовком «Хронографы». К сожалению, все сохранившиеся рукописи принадлежат более позднему периоду, но работа русских составителей, должно быть, началась довольно рано. Автор, собравший воедино русские летописи около 1100 г. (возможно, это был Нестор), предваряет изложение исторических событий обширным введением из всемирной истории. Не довольствуясь византийскими источниками, он дает географический и политический обзор славянских и германских народов Запада. К XIII веку принадлежит русское историческое сочинение, известное нам как «Толковая Палея». Это краткая история Ветхого Завета, переведенная с греческого, практически вытеснившая Библию в Древней Руси. Один русский школяр на основе этого труда написал полемический трактат, направленный против евреев, следуя проторенными путями, известными нам по трудам русских богословов Киевского периода.

Все это свидетельствует о том, что русские летописцы обладали не только чувством конкретного, любовью к художественному изображению исторических событий, но и более широкими интересами, желанием докопаться до смысла истории в целом. Без всякого преувеличения можно сказать, что они тяготели к религиозной философии истории. Это тяготение проявилось даже в кратких очерках вроде несторовских житий первых русских святых. Центральная мысль — мессианское исполнение Ветхого Завета и, после отвержения евреев, распространение Евангелия среди язычников. Мне кажется, она является стержнем русской богословской мысли. Действительно, из-за отсутствия рациональных или логических элементов древнерусское богословие было лишь историческим.

В легендарную историю об обращении святого Владимира летописец вводит некоего греко-византийского «философа», чья длинная речь произвела глубокое впечатление на языческого князя. Эта якобы имевшая место апология христианства вовсе не аргументирована, за исключением некоторых мессианских пророчеств, которые могли бы звучать убедительно для еврея, но не для славянина-язычника. Вместо религиозного или этического осмысления христианства «философ» подробно излагает ветхозаветную историю вперемешку с некоторыми апокрифами. Явление Христа — вершина истории еврейского народа и является само по себе доказательством Его божественности.

По-видимому, первоначально эта историко-апологетическая вставка принадлежала не русскому, а болгарскому перу, перекочевав в легенду о Владимире из легенды о болгарском царе Борисе. Но если русский составитель посчитал ее уместной для своего труда, то у него были для этого причины. Эта история, не убедительная для современного читателя и едва ли убедительная для князя-язычника, была наполнена смыслом для образованного русского христианина. Бог говорил с ним через историю, как Он говорил с Владимиром Мономахом через природу.

Другой, еще более парадоксальный пример исторического богословия мы находим в «Житии Александра Невского», написанном в XIII веке вскоре после монгольского нашествия. Автор рассказывает о посланцах папы Римского, пытавшихся обратить Александра в католичество. Гордый ответ князя приводится в следующем виде:

«От Адама до потопа, от потопа до разделения народов, от смешения народов до начала Авраама, от Авраама до прохождения израильтян сквозь море... до Августа и Христова Рождества, от Рождества Христова и до распятия Его и Воскресения, от Воскресения же Его и Вознесения на небеса и до царствования Константина, от начала царствования Константинова до Первого Собора и Седьмого — обо всем этом хорошо знаем, а от вас учения не примем».

На первый взгляд это перечисление библейских имен и событий не имеет никакого отношения к папским притязаниям. Но, по мысли автора, знание их эквивалентно богословской эрудиции. Примечательная черта: мистические истины, на которых основывается христианское учение, а именно Воплощение и Воскресение Христа, запросто включаются в цепь исторических событий. Август и Константин ставятся в один ряд с Адамом и Авраамом. Это значит, что вся история, без различия — священная или мирская, имеет религиозный смысл. Более того, знание исторического предания, основанного, разумеется, на откровении, является единственным путем к догматической истине. Таков русский ответ на умозрительный богословский подход католического Запада.

Русское религиозное чувство истории не таит в себе ничего мистического. Ему недостает осознания дуализма двух миров — необходимой предпосылки любого символического истолкования. Бог имманентно присутствует в истории, так же, как и в природе. Поэтому любое историческое событие приобретает свою собственную ценность. Исторический мир так же грандиозен и исполнен смысла, как и физический. Этим объясняется, почему русское религиозное истолкование истории не помешало конкретности и фактологичности русской историографии. Русский летописец освобождает себя от богословских умозрений; его глаза и уши открыты впечатлениям действительности.

Иную тенденцию мы наблюдали у группы русских писателей — Иларион, Климент и Кирилл как богословы являются представителями аллегорической школы в толковании истории. Под искусными перьями Библия теряет историческое содержание. Кирилл Туровский утратил понимание Евангелия, за исключением христологических построений. Эти писатели — представители византинизма на русской почве; как неофиты, они лишь заострили интеллектуальные грехи своих учителей. Мы видим реакцию на русское «александрийство» — священник Фома из Смоленска, который от имени кружка ученых воспротивился неумеренному аллегоризму Климента. Возможно, антиохийская школа исторического богословия, будь она известна на Руси лучше ее представителя святого Иоанна Златоуста, более пособила бы русскому историческому сознанию. Величайшие национальные достижения в области истории — как летописи, так и жития — подкрепляют эту точку зрения.

Чрезвычайно важно для верной оценки русской религиозности подчеркнуть религиозное восприятие не только истории, но и природы. Это помогает верно определить Русь на принадлежащее ей по праву историко-географическое место между Востоком и Западом. Восток обожествляет природу, в то время как история не имеет для него религиозного смысла; для Индии это абсолютная истина. Но и в Греции платонизм не обладал чувством истории, и Аристотель мог сказать свое знаменитое изречение:

Φιλοσοφώτερός ἔστι ἡ ποίησις τῆς ἱστορίας[47].

У греков было несколько блестящих историков, но более великими у них были философы, поэты и математики, в то время как в Риме история вкупе с нравственностью составляют сущность национального гения. В христианские времена, после стольких многих веков эллинистического влияния на западную мысль, пропасть между византийским и римским мирами была не столь уж глубока. И все же определенное различие между ними остается, и Русь в своем понимании истории ближе средневековой Европе, чем Византии. Однако ее пристрастие к религиозной космологии, в отличие от западного увлечения антропологией, возвращает ее в объятия Священного Востока.

Эсхатология

Для более полной оценки русского исторического мирочувствия необходимо помнить о его эсхатологической направленности. Для христианина история не бесконечный круговорот

повторяющихся циклов, какой она была для Аристотеля или Полибия, но это и не бесконечная прямая прогресса, какой она представляется современным историкам, но замкнутый процесс, имеющий начало и конец. В подобном подходе к истории русский летописец мало отличается от летописца Запада. Мы имеем право, однако, говорить об особых эсхатологических взглядах на Руси, судя по огромному числу переводных апокрифических апокалипсисов и других сочинений, также полуапокрифических, греческих отцов — Ипполита, Мефодия, Кирилла Иерусалимского, Ефрема и «Палладия». Правда, нет никаких признаков того, что этот интерес принимал на Руси болезненный характер ожидания и страха, перед скорым концом света. В отдельных случаях эта литература могла произвести глубокое впечатление на чувствительную религиозность какого-нибудь монаха вроде Авраамия Смоленского и направить его служение и проповеди по пути покаяния. Могла вызвать появление такого сочинения, как «Слово о Небесных Силах» с его суровыми и мрачными пророческими видениями. Но, однако, этот мрачный взгляд никогда не был преобладающим в период киевского христианства. Последнее завершающее событие истории — пришествие Христа — рассматривалось не только как возмездие, как «Страшный Суд», но и как спасение, конец страдания невинных, «апокатастасис» творения. Мы видели, что даже мрачное «Слово о Небесных Силах» заканчивается радостной нотой преображения Земли.

Еще более интересна эсхатология Илариона Киевского. В ней лишь краткие намеки, но они весьма ценны. Для него конец и исполнение проявляются не столько как суд, а как образ «Будущего Века» и «Нетленной жизни». Этот новый, третий всемирный эон следует за Церковью Нового Завета: «Ибо Закон — предтеча и слуга Благодати и Истины, Истина же и Благодать — служители Будущего Века, Жизни Нетленной... Ведь Моисей и пророки о Христовом пришествии поведали, Христос же и апостолы Его — о воскресении и о будущем Веке».

По крайней мере можно сказать, что русское эсхатологическое сознание раздваивалось между отрицательными и положительными полюсами ожидания, или, говоря другими словами, между средневековым образом Страшного Суда

и раннехристианским чаянием вечной жизни. Последнее, возможно, объясняет странную популярность на Руси некоторых доникейских отцов, на которых обычно не обращают внимания как на «вытесненных» классической и постклассической патриотической мыслью.

Аскетизм

Аскетизм разнообразно коренится в человеческой природе и ее религиозных потребностях; поэтому он присущ обоим религиозным течениям, ориентированным соответственно на любовь или страх. Можно ожидать, — и это ожидание подтверждается историческими свидетельствами, — что религия страха порождает более суровые и более мощные формы аскетизма. На среднем уровне русский аскетизм не достиг грандиозных вершин христианского Востока, ни даже, в некоторых отношениях, католического Запада. Вообще говоря, русский тип аскетизма отличается умеренностью, хотя эта умеренность может показаться крайностью нашим современникам. Наиболее суровый образ жизни, в подземных пещерах и затворе, вели ученики Антония Киевского, который сам прошел выучку в школе Святой горы Афон. Через Святую гору можно проследить влияние сирийского монашества на эту школу благочестия. Одно из аскетических изобретений Сирии — вериги — привились и на Руси и применялись до самого последнего времени. С другой стороны, столпничество не оставило каких-либо следов в домонгольской Руси. Оно появляется в несколько смягченной форме в более поздние века.

Кекотическая школа преподобного Феодосия предпочла умеренные аскетические подвиги, заимствованные из палестинского опыта: пост, физический труд, бодрствование. Война против диавола и плоти велась неустанно и мужественно.

Но вместо лобовых атак — самоистязаний использовалась тактика осады, изматывания и постепенного обескровливания противника. Жестокость битвы подменялась постоянством усилий. По этой причине русские аскеты предпочитали классической греко-латинской терминологии войны терминологию труда. Эта концепция аскетизма на Руси не ограничивалась

кенотическим подходом. Аскетическая агрессивность школы Антония осталась одиноким явлением в истории русской святости: ею восхищались, но последователей не нашлось.

Мистицизм

Из всех монашеских школ христианского Востока древний Египет, по-видимому, имел наименьшее влияние на Киевскую Русь, хотя египетские патерики и жития святых были хорошо известны. В Египте под влиянием александрийского платонического богословия аскетизм был путем к созерцанию. На Руси до монгольского нашествия мы не находим никаких следов созерцательных течений. Менее всего можно говорить о бытовании мистицизма какого-либо рода. Возрождение мистической жизни в Константинополе X и XI веков благодаря Симеону Новому Богослову осталось, по-видимому, незамеченным в Киеве. Правда, Студийский монастырь — великий духовный маяк для Руси — отвергал новое мистическое учение и его практику. Русь должна была ждать еще примерно три столетия, прежде чем смогла принять и довести до высокого совершенства мистический образ жизни.

Преподобный Феодосий учил повторять Иисусову молитву, которая использовалась мистиками. Эта молитва широко практиковалась некоторыми из его учеников и была постоянно на устах благочестивых русских людей. Но для Феодосия, как и для Владимира Мономаха и благочестивых мирян, это была всего лишь простейшая форма устной молитвы, кратчайшая и легчайшая формула для «непрестанного» пребывания в молитвенном состоянии.

Этический дуализм

Сосредоточенность на этических проблемах проходит через всю религиозную литературу Руси. Сколь бы ни были сильны культурные, эстетические или исторические интересы Древней Руси, особенно в сравнении с более поздней и современной Русской Церковью, доминирующим направлением было все-таки

этическое. Главная проблема заключалась в следующем: как жить и что делать для спасения? То, что ответ искали скорее в нравственном образе жизни, чем в таинствах и освящении, — это существенное различие между русской и византийской религиозностью.

Главенствующая категория в древнерусской этике прежде всего милосердие. На первый взгляд кажется, что это необходимая деталь любой христианской этики, но на самом деле это не так. Слишком часто христианские моралисты или даже народы на словах почитают эту евангельскую добродетель, но нравственную основу жизни ищут в другом. Мы уже знаем средний уровень византийской этики, опиравшейся на страх перед Богом или перед людьми. То же самое можно утверждать относительно московского общества XVI и XVII веков. Без больших натяжек рискнем утверждать, что в центре англосаксонской этики — чистота и закон в различных сочетаниях. Этот пример может послужить эталоном при изучении России. В русской истории вопросы чистоты или закона никогда не играли главной роли в нравственном сознании. Важность этих проблем стала осознаваться лишь в современную эпоху, когда Россия обратилась к западной школе.

Любопытен и даже весьма удивителен следующий факт в истории древнерусского сознания: равнодушие к почитанию святых дев. Русская Церковь канонизировала всего лишь 12 женщин, и только одна из них была девой — княжна Евфросинья, принявшая постриг в Полоцком монастыре. Многочисленные святые девы Греческой Церкви нашли свое место в русских календарях и мартирологах (Четьих-Минеях). Но тщетно мы будем искать их образы на древних иконах. Среди богатых собраний русских икон святую девственность представляет одна только святая Параскева (со святой Анастасией). Но почитание Параскевы (Пятницы) так же, как и Анастасии (Воскресения), рождено скорее христианской мифологией, чем реальными женщинами-святыми, к тому же девственницами. На самом деле, святой Параскеве молились жены, страдающие бесплодием, прося исцеления. Исключительный культ священного или божественного Материнства — начиная от Матери-Земли и кончая Божией Матерью — затмил христианскую ценность девственной чистоты. Чистота ближе русскому

сердцу как физиологическая добродетель — результат смешения языческого поклонения природе с ритуалистическими церковными канонами. Однако в Киевский период ритуализм не был доминирующим направлением христианства.

Что касается закона или правосудия, то Киевский период был самым благоприятным по сравнению с любым другим периодом русской жизни. Но даже в Киеве мы наблюдаем стремление истолковать правосудие как частное проявление милосердия. Правосудие обладает нравственной ценностью лишь в том случае, если оно осуществляется по отношению к бедным и угнетенным, а это возвращает нас к тому же самому каритативному пониманию.

Чисто русская особенность христианского милосердия — связь с этикой клана или рода. Милосердие на Руси не только находит самое сильное выражение в любви между братьями или кровными родственниками, но стремится охватить всех людей, как бы находящихся в родстве между собой. Все люди братья не только в духовном христианском смысле, как имеющие общего Отца на небесах, но и в земном, как имеющие общее происхождение или общую кровь. Это привносит определенную теплоту, оттенок семейной нежности в человеческие взаимоотношения, но эта теплота имеет в себе нечто чувственное и плотское и потому распространяется лишь в границах нации или расовой общности.

Милосердие — общий знаменатель русской этики. Но этика не есть нечто однородное. Во все эпохи русской истории неизменно прослеживается этический дуализм. Его можно охарактеризовать как противоборство суровой и умеренной тенденций. Мы видели, однако, что различие этических взглядов не в количестве, а в качестве, так как в их основе различные религиозные толкования. Суровый или византийский тип укоренен в религии Христа-Вседержителя, Небесного Царя и Судии. Умеренная или чисто русская этика основывается на религии уничиженного или «кенотического» Христа.

В первом случае милосердие ограничивается милостыней как одной из божественных заповедей, причем главной целью религиозной жизни становится умилостивление Бога. В кенотическом христианстве милосердие, оставаясь центральным моментом, обогащается и приобретает новое качество, так как

к нему присоединяется самоуничижение. Оба типа религиозной этики находятся под сильным влиянием монашества. Оба они принимают и даже выделяют монашеские добродетели смирения, послушания и покаяния. Однако одни и те же слова в разных пониманиях этики имеют не одно и то же содержание. Смирение византийского типа основано на строгом соблюдении иерархии. Человек, знающий свое место в мире, должен смирять себя перед вышестоящими: Богом, императором, начальником, богатым и т. д. По отношению к нижестоящим он должен проявлять снисходительное, покровительственное милосердие. В кенотической религии, образцом для которой служит уничижение Христа, человек смиряет себя не только перед Богом, но и перед низшими членами общества. Этот тип смирения принимает по необходимости внешние и социальные формы; наиболее яркое выражение он находит в «худых ризах» святых русских иноков. Преподобный Феодосий, еще будучи мирянином, старался занять самую низкую ступень социальной лестницы, разделяя физический труд со своими слугами или исполняя грязную работу. Однако по отношению к высшим членам общества кенотический святой может быть требовательным и суровым. Он обращается к ним не со смиренными просьбами, а с властной пророческой силой, призывая к справедливости и угрожая гневом Божиим. Таким образом, следствие кенотического подхода — разрушение иерархии, в то время как религия страха оказывает мощную поддержку существующей иерархической структуре.

Отсюда и различие в типах послушания. Послушание, продиктованное страхом, всегда проявляется перед вышестоящими как в мирской, так и в церковной иерархии. Страх считается не только сопутствующим, но и побудительным мотивом. Кенотическое послушание основано на милосердии или, по крайней мере, на кротости. Это взаимная обязанность, которая должна исполняться как среди равных по положению, так и среди высших и низших. «Повинуйтесь друг другу», — наставлял преподобный Феодосий своих иноков. В этом случае смысл послушания во взаимном служении и угождении, уступчивости и подчинении. Об иерархическом послушании не упоминается, хотя оно и предполагается. Феодосий считает непослушание или нарушение монастырского устава большим грехом, но не на-

ходит нужным поддерживать дисциплину с помощью наказаний. У русских игуменов кенотического типа часто наблюдалось ослабление дисциплины в управляемых ими монастырях. Феодосия глубоко огорчал низкий духовный уровень паствы, и, убедившись в неэффективности чисто духовных призывов, он прибегал к внешним средствам поддержания порядка.

Третья монашеская добродетель — покаяние — является, вероятно, общим для обоих религиозных подходов. В византийской религии страха это самое искреннее и глубокое чувство. Для кенотического русского святого покаяние является самым серьезным моментом: в нем нет ничего от оптимистической жизнерадостности или безоблачного спокойствия. Учителем и образцом в обоих случаях является Ефрем Сирин. Если есть различия, то их следует искать в преобладании страха в одном и стремлении к Христову совершенству — в другом. В первом случае покаяние усиливается устрашающими размышлениями о будущем Суде и вечном огне; во втором — подвигом Христовой любви и Его страданиями за человечество, а также сознанием человеческого недостоинства и предательством жертвенной любви. Если в первом случае покаяние может быть более острым и горьким, то во втором оно смягчается надеждой на всепрощающую любовь Христову.

Начиная с самых ранних времен, а именно с конца IV века, восточное монашество — как в Египте, так и в особенности в Сирии — высоко оценивало покаянное значение слез. Слезы считались внешним признаком истинного раскаяния и в то же время физиологическим средством пробуждения его. Они рассматривались как особая харизма, так называемый «слезный дар». Русь унаследовала этот идеал вкупе с практическим его воплощением. По-видимому, она испытывала особое благоволение к этому благодатному дару. Она всегда была склонна искать утешения и духовного подъема в благодатных слезах. В религии страха слезы горькие, в религии кенозиса — сладкие. Слезы покаяния смешиваются со слезами, вызванными другими чувствами — утешающими и возвышающими душу. Бывают слезы сочувствия, слезы радости, слезы, льющиеся при созерцании небесной красоты. Даже миряне, подобно князю Владимиру Мономаху, удостаивались этого дара слез, а Мономах был далек от страха; скорее всего его слезы были сладкими.

В русском языке есть слово «умиление», непереводимое на другие языки из-за богатства заключенных в нем оттенков. Все виды высоких плодотворных чувств, которые в наивысшей точке вызывают слезы, порождают то, что по-русски называется умилением. Красота церковной службы и даже красота природы, созерцание младенческой невинности или совершенства святости порождают это душевное состояние. Умиление — это особая благодать кенотического христианства.

Этика мирян

Монашеская религия по всем направлениям притягивала и мирян, вовлекая их в круг своего влияния. Византия никогда не знала дуализма монашеской и светской этики, но считала, что христианский идеал воплощен в совершенном монахе. Монашество было подлинной и бескомпромиссной интерпретацией Евангелия. Несомненно, это учение имело своих сторонников на Руси, в частности, хотя бы Кирилла. Но было и другое понимание, признававшее за мирянами особое призвание. Мы видели, как игумен Поликарп удерживал князя Ростислава от принятия монашеского пострига. Причисляя к лику святых многих князей-мирян, Русская Церковь признала мирской путь к спасению.

В многочисленных «Поучениях», предназначавшихся для мирян, можно различить два направления, соответствующие, хотя и не совсем точно, двум тенденциям в монашестве. В мирской интерпретации милосердие не является ни героическим, ни евангельским путем; едва ли можно его понимать и как путь кенотический, несмотря на то, что оно является составной частью христианского смирения. Миряне, даже столь развитые в духовном плане, как Владимир Мономах, избегали непосредственного изучения Евангелия, как бы оставляя его монашеству. Они обращались за руководством к менее возвышенным, но зато более практическим книгам Ветхого Завета. Они находили его в книгах Премудрости и в псалмах. В книгах Премудрости идеал милосердия и законопослушания смягчался и умерялся практическими соображениями и уступками жизни. Псалмы вызывали более глубокие религиозные чувства благодаря созерцанию Божественного творения, Промысла и возмездия

за человеческие поступки. В терминах патристики эти два течения светской этики могут быть охарактеризованы как этика страха и этика надежды (вместо этики любви). Благочестивый мирянин приближался к Богу как раб в трепетном поклоне или как честный труженик с твердой, хотя и смиренной надеждой на вознаграждение. Сыновняя любовь была для него слишком высокой или слишком дерзновенной.

Нельзя, однако, сказать, что в жизни мирян полностью отсутствует дыхание Нового Завета. Его присутствие ощущается как согревающее и просветляющее несколько заземленные взгляды, коренившиеся в Ветхом Завете. В критические моменты, как, например, когда был убит сын князя Владимира, он выражал свои чувства в чистых и возвышенных евангельских тонах. Евангелие постоянно воздействует на человеческую душу, хотя его влияние и не столь заметно, как Ветхого Завета.

В чувствительных и религиозно одаренных натурах Евангелие могло пробуждать героические христианские добродетели. Путь высокого кенотизма оставался открытым для мирян так же, как и для иноков. Для мирян такой путь означал самопожертвование в любви и следование Христу вплоть до смерти крестной. Непротивление Бориса и Глеба навсегда останется вершиной кенотического христианства.

Социальная этика

Невозможно переоценить социальный аспект русской религиозной этики. Вопреки широко распространенному мнению об исключительно личностном характере восточного христианства, следует помнить, что на протяжении многовековой истории Руси Киевского и Московского периодов христианство было преимущественно социальным, хотя и принимало различные формы. Принудительный индивидуализм входит в русскую церковную жизнь только после реформ, или революции, произведенными Петром I.

В Киеве социальная энергия христианства проявляла себя в широко практиковавшихся делах милосердия, а также в воспитании и организации Церковью новосозданного общества. Для всех, в том числе и для князей, Церковь была руководительницей и советницей во всех важных вопросах, мирских и религиозных. Государство почти не имело глубоко укоренившихся традиций, оно было гибким и податливым, заинтересованным в познании истинного христианского пути. С другой стороны, молодая Русская Церковь была не просто ветвью Византийской Церкви, унаследовавшей вековые навыки Матери-Церкви. Русское христианство было свежим, творческим, живо откликавшимся на призыв Христа. Его социальная миссия вдохновлялась непосредственно евангельским духом.

Главной добродетелью оставалось милосердие, особенно по отношению к бедным и нищим. В Киевский период оно было неотделимо от справедливости («правды») в русском каритативном понимании. Русь училась у великого учителя Иоанна Златоуста, чьи избранные труды, собранные в антологии («Златоструи»), были излюбленным чтением. Его толкование притчи о богаче и Лазаре глубоко запало в русскую душу. Другой мощный толчок был дан полумифической фигурой святителя Николая, величайшего святого Восточной Церкви, житие которого — поэма о бурной, стихийной силе милосердия и справедливости. Третьим великим учителем милосердия был святой Иоанн Милостивый, Александрийский патриарх VII века.

В русском понимании милосердия, сформировавшегося в такой школе, нет ничего малокровного, приторного или условного. Жуткая угроза Страшного Суда, нависшая над немилосердными, и, на другом полюсе, образ кроткого и любящего Спасителя, который Сам был всего лишен и Сам страдал, работали в одном и том же русле. Религия страха и религия любви действовали сообща, оказывая благотворное влияние на чувствительную русскую душу.

Среди обычных черт милосердия, о которых настойчиво твердили русские проповеди и поучения, всегда особо подчеркивалась необходимость милосердия к рабам и слугам. Величайшим грехом, по мнению многих русских проповедников, является выгода, извлекаемая при освобождении рабов («изгойство»). Наряду с ростовщичеством, изгойство являлось формой социальной несправедливости, против которой неустанно выступала Церковь.

Преимущественно социальная направленность киевского монашества подтверждается тем, что все известные монасты-

ри того периода располагались в городах или их предместьях. Это давало монахам возможность исполнять свой долг как духовников мирян, и это стало распространенным обычаем на Руси. Конечно, аскетические подвиги затворников Киево-Печерской обители или монашеский идеал Кирилла Туровского не имели ничего общего с социальной или благотворительной деятельностью. Но, как мы знаем, согласно завещанию великого учителя — преподобного Феодосия, монастырь был не только духовным центром для мирян, но также, благодаря труду его насельников, источником пропитания для бедных. Более того, преподобный Феодосий брал на себя бремя, указывая князьям и чиновникам путь правды и справедливости. Политические преступления, вроде незаконного захвата Киевского трона (стола), были для него очевидным нарушением христианских заповедей, таким же, как несправедливость в судах и личные грехи. В этом он не был одинок. Возможно, с меньшей отвагой, но русское духовенство, как правило, следовало его примеру.

Идеал государственной власти

Из всего наследия византийской культуры у политического византинизма оставалось меньше всего шансов быть усвоенным. Русь не была централизованным государством, а только полуфеодальным — точнее, свободным союзом малых независимых государств без какой-либо центральной власти, присущей западноевропейским королевствам, не говоря уже об империи. Русь не была государством, способным унаследовать византийские имперские притязания. Более того, константинопольские императоры считали русских князей своими вассалами, обратив их в православную веру: император был главой всех православных христиан во всей вселенной. Нет никаких доказательств, что эта греческая теория была воспринята на Руси, но при византийском дворе русские князья были «почтены» титулом «стольников» (ὁ ἐπὶ τῆς τραπέζις). Глава Русской Церкви, митрополит Киевский, будучи греческим подданным, назначавшимся Константинополем, должно быть, смотрел на русских князей глазами своего императора.

Это значит, что политическая доктрина священного единовластия греческим духовенством на Руси не проповедовалась и могла проникать только через духовную литературу. С другой стороны, среди переводов, сохранившихся в Киеве, не было обнаружено ни одного, посвященного политике. Следовательно, не могло быть и речи о неограниченной или автократической власти русских князей ни на практике, ни в теории. Русское слово «князь» переводилось греческим «ἀρχῶν» — так именовались в Византии высшие сановники имперской администрации. Что могло привиться на Руси, так это христианская оценка политической власти: ее происхождения, миссии, прав и обязанностей.

На основании библейских и святоотеческих взглядов решительно отстаивалось божественное происхождение княжеской власти. Это наделяло князя высоким достоинством и обосновывало подчинение ему как «служителю Бога» (Рим. 13, 4). Тем не менее это был исключительный случай, когда автор похвального слова князю Андрею Владимирскому осмелился применить к нему знаменитое определение Хризостома-Агапита, столь популярное в более поздний Московский период: «Природой земной царь подобен любому человеку, но властию сана он выше — как Бог». В Киевской Руси, далекой от какого бы то ни было обожествления власти, введение во власть свыше требовало от князя подчинения религиозному и нравственному закону. Необходимость подчинения закону со стороны князей — тема, гораздо чаще встречающаяся в русской литературе, нежели необходимость подчинения подданных своему князю.

В великопостном послании к Владимиру Мономаху митрополит Никифор, грек, восхваляя князя за его благочестие и добродетели, находит, тем не менее, слабое место в его правлении и предлагает поправку: князю необходимо быть более осмотрительным и не всегда следовать советам окружения и возвратить тех, кто был изгнан без достаточных на то оснований.

Киевские летописцы открыто говорили и писали о грехах и недостатках князей; они, очевидно, не считали, что княжеское достоинство накладывает какие-либо ограничения на свободу суждения о них. Самое большее, что они могли себе позволить, стремясь облегчить вину князя, это приписывать недостатки влиянию дурных советников. Дурные советники,

главным образом «молодые» (ср. Ис. 3, 1–4) — корень всех политических зол. Молодость князя часто рассматривается как большое несчастье и знак Божьего гнева по отношению к стране.

Хорошие и плохие князья в равной мере посылаются Богом как награда или как наказание народу. «Если же какая-либо страна стала угодной Богу, то ставит ей Бог кесаря или князя праведного, любящего суд и закон, и властителя, и судью, судящего суд». Но «горе городу тому, в котором князь юн и любит пить вино и слушать гусли вместе с молодыми советниками... Таких дает Бог за грехи» (Лавр. 1015).

Если плохой князь посылается Богом и его тирания воспринимается как наказание, то это, по-видимому, исключает любое восстание против тирана из числа законных политических акций. Этот вывод был бы вполне верным в духе византийской и даже раннехристианской этики; таковым было фактически учение Анастасия Синаита в VII веке, которое повторялось затем некоторыми русскими моралистами. И все же влияние этого учения о послушании сильно преувеличивалось современными историками, которые часто рассматривали древнерусский образ жизни с точки зрения Московского периода. Киевский летописец мог считать восстание граждан против своего князя проявлением Божественной воли в наказание князю. Такая трактовка доктрины послушания была вполне естественной потому, что народное собрание в Киевской Руси — вече — было достаточно действенным. Византийская теория не оставляла места для оправдания демократии, но приспосабливалась к новым социальным и политическим обстоятельствам. Карающая десница Божия в политической сфере могла быть направлена в обе стороны: иногда могла использовать в своих целях даже народную революцию.

Но было одно преступление, перед которым Древняя Русь, в отличие от Византии, останавливалась в ужасе: убийство князя. Цареубийство в Византии было настолько обычным явлением, что казалось частью политической системы, необходимой поправкой к автократии. На Руси, где убийство князя в честном бою почиталось большим несчастьем, восстание, хотя иногда и оправдывалось, если оно приводило только к смещению князя, никогда не прощалось, если завершалось убийством князя. Убийство непопулярного, даже деспотического князя могло

привести к канонизации его как «страстотерпца», что воспринималось как искупление за преступление.

Хотя это учение не особенно благоприятствовало развитию политической свободы или народного правления, но оно не ограничивало их развития в Древней Руси. Церковь не предпринимала никаких усилий для пересадки византийских политических институтов на русскую почву или проповеди абсолютной монархии. Религиозные идеи, поддерживающие автократию или даже деспотизм, конечно, проникали на Русь вместе с этикой страха. Но социальная атмосфера не благоприятствовала их росту. Никогда за все историческое бытие Россия не была ближе к осуществлению политической свободы, чем в славные дни юности.

Церковь и государство

В Киевский период Церковь была совершенно свободна. Отношения между Церковью и государством складывались так, что Церковь находилась в привилегированном положении. Однако нельзя сказать, что она злоупотребляла им. В драматической и даже трагической истории взаимоотношений христианской Церкви и христианского государства Киевский опыт, каким бы кратким и хрупким он ни был, может считаться одним из высших христианских достижений.

Разумеется, не было никаких попыток ни отделения Церкви от государства, ни строгого разграничения функций между Церковью и государством. Теоретически в Византии взаимоотношения Церкви и государства назывались «гармонией» или симфонией. Но в то время как в Византии перевес политической власти чаще всего приводил к господству государства над Церковью, на Руси их сотрудничество было искренним.

Святой Владимир дал Церкви грамоту о ее правах («Церковный устав»), определив более широкую, чем в Византии, область ее юрисдикции. Последняя охватывала все группы людей, зависевших от Церкви или же лишенных классовой или родовой защиты (изгоев). В сферу церковной юрисдикции, помимо религиозных и многих нравственных преступлений, входили семейные дела и споры о наследстве. Эта церковная

юрисдикция, подтвержденная потомками святого Владимира, не имеет прецедента в греческом каноническом праве, несмотря на постоянные официальные ссылки. Оно более соответствует западным правовым взглядам, как, например, обязательная выплата десятины в пользу Церкви, установленная Владимиром.

Помимо широкой сферы юрисдикции Церкви, охватывавшей мирян и их гражданские дела, князья часто приглашали епископов для совета по наиболее важным политическим вопросам, касающимся войны и мира, договоров с другими князьями, новых законов и т. п. С другой стороны, Церковь ожидала от благочестивого князя защиты от язычников и еретиков, материальной поддержки духовенства, строительства новых храмов и монастырей. Защита эта оборачивалась признанием влияния князя при поставлении епископов и других лиц церковной иерархии, назначение которых формально зависело от митрополита или епископов. Сотрудничество и взаимообязательства такого рода были общими для всего христианского мира, как восточного, так и западного. На Руси ведущая роль принадлежала Церкви и конфликты были крайне редки.

Ведущая роль Церкви основывалась на одном существенном факте, а именно — зависимости Русской Церкви от Константинополя. Глава Русской Церкви, Киевский митрополит, назначался Вселенским Патриархом, в руках которого сосредотачивался общий контроль над русской церковной администрацией. Вмешательство греков в русские дела было редким и умеренным. Однако этого было достаточно для защиты Церкви от возможных посягательств русских князей. Две попытки киевских князей избавиться от верховенства греков в Церкви путем избрания русского митрополита собором русских епископов закончились неудачей. Киевский князь был вынужден признавать первоиерархов-греков, присылаемых из столицы могущественной империи. Эта зависимость, на которую жаловались все русские националисты древних и новых времен, была основной причиной ровных взаимоотношений между Церковью и государством в Древней Руси.

Митрополит, представлявший Вселенскую Церковь и великую Империю, имел дело с политически слабым поместным князем, одним из многих, который не мог бы противостоять

греческому иерарху, если бы даже привлек всю общерусскую политическую мощь. В самом деле, киевский князь не был ни королем, ни даже великим герцогом, не обладая никакой властью над родичами-князьями. Единство Руси поддерживалось и обеспечивалось в гораздо большей степени личностью митрополита всея Руси, чем князем, которому были подвластны лишь Киев да прилегающая к нему область.

Митрополит имел больший вес на Руси, чем великий князь или любые другие князья. Но он не стремился простирать свое влияние на политическую сферу. Этому препятствовала греческая выучка и предыдущий жизненный опыт: в Греции он научился почитать мирскую власть. Но, управляя Русской Церковью, он использовал свое право и долг учительства более широко и свободно, чем это было возможно в Византии. «И сего ради дерзнухом мы, яко устав есть церковный и правило в время се и к князем глаголати что полезное (во время Великого Поста)», — пишет митрополит Никифор (ум. 1121) Мономаху. Другой Никифор (1195), обсуждая с князем конкретную политическую ситуацию, напоминает общее правило: «Мы поставлены от Бога, чтобы удерживать вас от кровопролития».

В проповедническом служении митрополит был ограничен иностранным происхождением, некоторой отчужденностью от коренного населения, а иногда и недостаточным знанием языка. По-видимому, русские не очень почитали своих греческих первоиерархов; ни один из них не был канонизирован в этот период, в то время как было канонизировано множество русских епископов; летописцы редко упоминают о деятельности киевских иерархов. Но идея об ответственности духовенства за грехи мирян, особенно князей, была усвоена Русской Церковью. Князь должен был со смирением внимать словам наставлений, преподанных ему епископами, игуменами, монахами и духовным отцом.

Некоторые князья упорствовали в непослушании. Несколько конфликтов между князьями и епископами оставили след в летописях. Больше всего неприятностей причинил Церкви самый честолюбивый князь — Андрей Владимирский, безуспешно боровшийся за учреждение второй митрополичьей кафедры в своем граде. В Новгороде епископ, избиравшийся народным собранием (вече), иногда становился жертвой противобор-

ствующих партий. Но мы ни разу не встречаем конфликтов правового характера, споров о границах полномочий между церковной и светской властью.

Современный исследователь поражается, узнавая, что большинство столкновений между князьями и епископами происходило из-за литургических проблем, а точнее, даже одной: о соблюдении поста в среду и пятницу, в том случае если они совпадали с великими церковными праздниками. Мы уже упоминали об этих конфликтах, рассматривая русский ритуализм. Примечательно, что не только Андрей, но и другие, более умеренные князья осмеливались обвинять епископов в нарушении канонов и возбуждать против них процессы в Константинополе перед патриархом и императором.

Это вмешательство русских князей в литургические правила Церкви явно превышало сферу их полномочий. Как и в других случаях, существование высшей, вселенской власти над Поместной Церковью оказывалось благотворным. Византия через «вселенского» патриарха препятствовала неразумному рвению русских князей и преподавала им урок подчинения духовной власти в области духовных проблем. Об этом свидетельствует единственный документ, сохранившийся из переписки Константинопольского Патриарха с Русью Киевского периода. Это письмо патриарха Луки Хрисоверга князю Андрею по поводу литургического конфликта между ним и епископом Ростовским. Патриарх принял сторону епископа и послал князю Владимирскому суровое увещание:

«Если ты не повинуешься его поучениям и даже чинишь гонение на сего Богом данного святителя и учителя, повинуясь иным противозаконным поучениям, то да будет тебе ведомо, что даже если весь мир наполнишь церквами и настроишь бесчисленное множество городов, но гонишь епископа, главу церковную и людскую, не церкви то будут, а хлевы, и не будет тебе ни награды, ни спасения».

Яд этой стрелы вполне мог быть оценен князем, великим строителем городов и храмов. В заключение патриарх, уже в более спокойной и уважительной форме, развивает идею независимости духовной власти: «Вопрошай главу свою, то есть епископа своего, и что он говорит, то и твори. Никто же бо от всех человек: святитель ли, пресвитер ли, или монах,

или ангел, — даже ангел с небес не имеет такой власти вязать и решать, как единый боголюбивый епископ твой, которого положил Господь Бог главой всей земли твоей и тебя, да иже чествуешь епископа, чествуешь Христа, ибо образ Христов имеет и на Христове седалищи сидит».

Патриарх говорил с русским князем языком, который не осмелился бы использовать перед императором. Историческая ситуация была такова, что даже византинизм охранял свободу Русской Церкви.

Религиозный национализм

Жизнь в лоне вселенского организма Церкви создавала благоприятные условия для формирования русского национального сознания. Русь как нация образовалась из смешения славянских и неславянских племен одновременно с обращением в христианство. Размышляя о судьбе своего народа, крещенного «позже всех остальных», авторы XI века, вдохновленные славянской традицией святых Кирилла и Мефодия, создали учение о национальном призвании Руси, которое гораздо более православно (потому что оно более христианское), чем позднейший московский мессианизм.

В Киевский период еще не говорят о русском мессианизме как о единственности или исключительности национального религиозного призвания. Все народы призваны Богом, и среди них Русь. Это мнение — часть всеобщей, экуменической, а не только национальной, точки зрения. С другой стороны, нация не является некоей безличной категорией в Царстве Божием. Как человек предстоит перед Богом, неся ответственность за свою жизнь, так же предстоят и все народы как некие духовные общности, со своими грехами и святостью, в Церкви земной и в вечности. Эта религиозная интуиция об ответственности нации не могла бы зародиться на средневековом Западе с его единством латинской культуры. Она имеет истоки в Восточной Церкви с ее плюрализмом языков и культур: восточной, греческой, славянской. Не стоит забывать, что в сознании Руси XI века латинский мир также входил в эту христианскую вселенную, хотя и не как ее центр.

Позднее европейское представление о том, что каждый народ имеет своего небесного покровителя в лице определенного ангела (Дан. 10), было знакомо русским, особенно благодаря Епифанию Кипрскому. Но гораздо более распространенной была та интуиция, что каждая христианская нация возглавляется в Царстве Божием ее святым основателем во Христе.

«Хвалит же хвалебным гласом римская страна Петра и Павла, от них уверовавшая в Иисуса Христа, Сына Божия; Асия, и Ефес, и Патмос — Иоанна Богослова, Индия — Фому, Египет — Марка. Все страны, и города, и народы чтут и славят каждый своего учителя, научившего их православной вере».

Эти известные слова Илариона Киевского на протяжении веков повторялись русскими агиографами. Русская Церковь не может претендовать на апостольское происхождение; по крайней мере, это было ясно первым христианским поколениям на Руси. Русская земля «ни от кого не слыхала об Иисусе Христе, Господе нашем, и не ходили по ней апостолы», — признает Нестор в своем «Чтении о страстотерпцах Борисе и Глебе». Вместо великих апостольских имен — основателей других Церквей, Иларион предлагает возвеличить имя князя Владимира, «Крестителя» Руси, в то время еще не канонизированного отца русского христианства. Тем не менее это сравнение с другими нациями не позволяет русским гордиться; они безусловно не могли претендовать на первое место в иерархии земной Церкви. Единственным основанием для национального самоуважения было радикальное христианское преображение всех человеческих ценностей; фактически мысль Нестора движется в этом направлении.

В прологе к «Чтению о страстотерпцах Борисе и Глебе» он подробно останавливается на евангельской притче о работниках и винограднике. Хозяин виноградника даст равную награду всем работникам, независимо от того, когда они приступили к работе. Русские были не первыми, а последними, «работниками одиннадцатого часа». В самом деле, «они были праздны, служа идолам, а не Богу», но в последние дни «Бог призрел Русскую землю и не дал ей погибнуть до конца в прелести идольстей».

Это спасение есть акт Божией милости, а не следствие каких-либо заслуг языческого народа. «Все страны благой наш

Бог помиловал и нас не презрел», — говорит Иларион. Но призванные последними могут принести в Церкви большие плоды. «Многие из последних да станут первыми, если они превзошли древних праведников», — размышляет Нестор по поводу добродетелей великого Феодосия. Этот новый русский святой опроверг предсказание древнего патерика: «Слабым будет последнее поколение».

Та же самая национальная идея лежит в основе почитания страстотерпцев. Борис и Глеб «смыли стыд с сынов Руси», позор прежнего язычества. Авторы их житий утверждают, явно преувеличивая, что почитание этих первых русских святых не ограничивается их родной страной, но стало уже повсеместным. Согласно Илариону, Иакову и другим, христианскую честь Руси спас не кто иной, как сам князь Владимир. Но еще никто всерьез не требует для нее первого места. «Хоть и последние, но не хуже других», — вот доминирующая нота. «Ведь вот уже и мы со всеми христианами славим Святую Троицу», — говорит Иларион.

По сравнению с христианским настоящим недавнее языческое прошлое представляется в самых мрачных тонах. «И когда мы были подобны зверям и скотам, — утверждает Иларион, — не разумели, где десница, где шуйца, и земному прилежали, и нимало о небесном не заботились». То, что славянские предки жили «подобно зверям», — это общая мысль всех русских летописцев, которые говорили так о всех русских племенах или об особенно отсталых, вроде древлян и вятичей. Но у Илариона мы уже встречаем первую попытку реабилитации дохристианской Руси. Здесь Иларион сам себе противоречит.

Начав похвалу Владимиру, он не может остановиться перед тем, чтобы не почтить его род и страну:

«Похвалим же и мы... великого князя земли нашей Владимира, внука старого Игоря, сына же славного Святослава, которые во времена своего владычества мужеством и храбростью прослыли в странах многих... Ибо не в худой и неведомой земле владычество ваше, но в Русской, о которой знают и слышат во всех четырех концах земли». Также и в летописях можно найти высокую историческую оценку прошлого. Летописец с явным удовольствием повествует о военных походах языческих князей, даже когда они совершались против христи-

анской Греческой империи, забыв собственную пренебрежительную оценку русского язычества. Очевидно, национальное чувство и новое христианское осознание национального достоинства, основанное на христианском призвании и самоотречении, еще не вполне согласуются. Но языческий национализм был относительно безобидным, христианский же — весьма скромным.

Маленький шаг вперед (или назад) был сделан в конце XI века, когда родилась легенда о путешествии в русскую землю святого апостола Андрея. Это была попытка облагородить Русскую Церковь, затемнив ее позднее происхождение. Несмотря на противоречие этой легенды древнему преданию, она пустила корни. В Новгородских краях показывали дорожный посох святого Андрея; позднее в Ростове появился посох святого евангелиста Иоанна. Ростов не хотел отставать от Новгорода. Эти безобидные проявления религиозного патриотизма встречаются почти во всех христианских странах.

Никто на Руси в те века не считал свою страну ни центром христианского мира, ни землей самой истинной веры, ни родиной самых великих святых. С греческой Матерью-Церковью Русь связывало сыновнее почтение. Русские не сочиняли панегириков в честь «Святой Греции», но во всех практических вопросах она служила для них образцом. Из Греции исходили все канонические, литургические и обрядовые каноны. Хотя Русь во всех этих сферах религиозной жизни проявляла некоторую самостоятельность, высшая власть Греческой Церкви оставалась арбитром во всех спорных вопросах, таких, например, как проблема постных дней.

Никто на Руси не был встревожен, когда в церковном календаре появился праздник в честь победы Империи над язычниками-славянами, предками или родственными племенами русских. Одним из наиболее почитаемых святых на Руси стал святой Димитрий Солунский, великий покровитель и защитник города от славянских набегов. Русские пошли еще дальше по пути христианского смирения. Киевская Русь ввела новый праздник, неизвестный в Греческой Церкви, — праздник Покрова Божией Матери — в память о спасении Константинополя по молитве Пресвятой Девы от осаждавших славян. Можно смело говорить о том, что, находясь под властью греческих патриар-

хов и митрополитов, молодая Русская Церковь развивала глубокое и искреннее национальное сознание, которое оставалось совершенно свободным от примесей злобного национализма.

Некоторые из современных русских историков, например М. Д. Приселков, пытались, искаженно толкуя источники, найти следы мощного антигреческого течения внутри Киевской Церкви. Их искусственные построения, отражающие современные направления мысли, не имеют оснований в исторических событиях.

Оглядываясь на недавнее прошлое и сравнивая его со счастливым настоящим — состоянием благодати, русские церковные иерархи времен правления князя Ярослава (1020–1054) были преисполнены благочестивой радости и ликования. Это радостное чувство пронизывает самые древние памятники русской литературы, постепенно ослабевая к концу столетия. Наиболее красноречивым выразителем национального восторга был Иларион:

«Тогда тьма идолослужения сгинула, и слово евангельское землю нашу осияло. Капища разрушались, и церкви поставлялись, идолы сокрушались, а иконы святых являлись, бесы бежали — Крест города освящал. Пастыри словесных овец Христовых, епископы, стали пред святым алтарем, принося Жертву бескровную. Пресвитеры, и диаконы, и весь клир украсили и лепотой облекли святые церкви. Труба апостольская и евангельский гром все грады огласили. Фимиам, возносимый к Богу, освятил воздух. Монастыри на горах воздвигли; черноризцы явились, мужи и жены, и малые и великие — все люди заполнили святые церкви». Легко обнаружить в этом памятнике ораторского искусства особенные русские черты: религиозное акцентирование красоты и освящение природы, символизируемое поднимающимся в воздух благовонием. Но было бы заблуждением истолковывать эту и подобные риторические фигуры, описывающие благодарную радость о спасении Руси, как признак религиозного оптимизма. Некоторые историки нового времени, как Н. К. Никольский и М. Д. Приселков, введенные в заблуждение контрастом между этими радостными панегириками XI столетия и последующей литературой, стали утверждать наличие дуализма в русском христианстве: с одной стороны, радостная, посюсторонняя, светлая религия первых

поколений, а с другой — мрачная, аскетическая, потусторонняя религия более позднего времени.

На самом деле, пещерная жизнь Антония и его учеников протекала во времена правления Ярослава и предшествовала более гуманной и социально окрашенной жизни в Печерском монастыре при наместничестве преподобного Феодосия. С другой стороны, кенотическое христианство первых русских святых, Бориса и Глеба, а также и Феодосия, ни в коем случае не является легким или радостным путем спасения. Последование Христу, хотя и отличается от классического монашеского аскетизма, проходит через самоуничижение, направляясь к жертвенной смерти. Тот же Нестор, автор героических житий первых русских святых, в своих прологах ликует от радости по поводу национального триумфа. «Радостный» Иларион начинал свой церковный путь в уединенной пещере. Радость о национальном спасении не гарантирует личного спасения. Оно в одинаковой степени присуще людям противоположных духовных направлений: Илариону, Нестору и Кириллу Туровскому.

Еще бóльшая ошибка — усматривать, как это делает Никольский, источник аскетического направления в дуалистической ереси богомилов. Византия и христианская древность дали аскетике достаточно образцов и вдохновляющих примеров. Объяснения требует лишь кенотический, специфически русский путь спасения. Он наиболее ярко представлен в первых христианских поколениях Руси. Истоки его евангельские. Его раннее появление на Руси может быть объяснено свежестью и восприимчивостью только что пробудившегося религиозного сознания, которое, подобно первым попыткам детского творчества, раскрывает самые сокровенные и глубокие переживания.

Однако сколь бы богатым и разнообразным ни был расцвет русского христианства в Киевский период, следует соблюдать осторожность и не полагать, что им исчерпывались все проявления русской религиозности. В нем были течения, требовавшие более тщательной разработки, и те, которые должны были раскрыться лишь в процессе сознательной жизни. Мы не находим в Киеве юродивых — особой формы русского кенотизма, встречающейся и в греческой традиции, но типичной для более поздней, Московской Руси. Созерцательный мистицизм пробуждается только в XIV веке, претворяя русское средневековье

(XIV и XV века) в «золотой век» русской святости. Те же века были временем наивысшего развития религиозного искусства, в котором русская душа выразила самые возвышенные богословские прозрения. Московское царство в XVI и XVII веках на первый план выдвинуло социальный ритуализм и понятие долга, послужившие основанием для построения могущественной империи. В Петербургский период XVIII–XIX веков древние религиозные течения ожили благодаря влиянию западной культуры, очистившись и обогатившись, отчасти обмирщаясь и деформируясь в радикальных и революционных обличьях. Одновременно этнографические и фольклористические исследования впервые в этот период выявили и проследили древнехристианские и полуязыческие религиозные течения в жизни простонародья.

Тем не менее Киевская Русь, подобно золотым дням детства, не померкла в памяти русского народа. В чистом источнике ее письменности всякий, кто захочет, может утолить духовную жажду; среди ее древних авторов может найти проводников, способных помочь среди трудностей современного мира. Киевское христианство для русской религиозности имеет то же значение, что Пушкин — для русского художественного сознания: значение образца, золотой меры, царского пути.

Избранная литература

Общая тема и введение

Brémond Henn. Histoire litt]raire du sentiment religieux en France, т. Paris, 1916–1933 (3 т. в английском переводе).

Fedotov G.P. Treasury of Russian Spirituality (Сокровищница русской духовности). Sheed and Ward, в печати.

Frere W.H. Some Links in the Chain of Russian Church History. London, 1918.

Graham Stephen. The Way of Martha and the Way of Mary. New York, 1915.

Kliuchevsky V.O. A History of Russia, 5 v. London, 1911–1931.

Lapchine I.I. La Phénomenologie de la conscience religieuse russe dans la littéraire russe // Записки научно-исследовательского объединения, т. V–VI, №№ 28, 35. Prague, 1937.

Leger L. La littérature russe: notice et extraits. Paris, 1892.

Leroy-Beaulieu Anatole. The Empire of the Tsars and the Russians, 3 v. New York, 1893–1896.

Lo Gatto Ettore. Storia della litteratura russa. Roma, 1928–1939.

Luther Arthur. Geschichte der russischen Litteratur. Leipzig, 1924.

Masaryk T.G. The Spirit of Russia, 2 v. London, New York, 1919.

Miliukov P.N. Outlines of Russian Culture, ed. by M. Karpovich, 3 v. Philadelphia, 1942.

Miliukov P.N., Seignobos Ch., Eisenmann L. Histoire de la Russie, 3 v. Paris, 1932–1933.

Mirski D.S. A History of Russian Literature from the Earliest Times. London, 1927.

Orthodox Spirituality (автор — монах Восточной Церкви), S.P.C.K. London, 1945.

Palmieri Aurelio. La Chiesa russa. Firenze, 1908.

Pares, Sir Bernard. A History of Russia. London, 1937.

The Russian Church: Lectures on Its History, Constitution, Doctrine and Ceremonial. London, 1911.

Staehlin Karl. Geschichte Russlands, 5 v. Stuttgart, 1923–1939.

Sumner B. H. Survey of Russian History. London, 1944.

Vernadsky G.A History of Russia, revised. New Haven, 1930.

*Vernadsky G.*A History of Russia: Ancient Russia. New Haven, 1943.

Zernov Nicolas. The Church of the Eastern Christians. London, 1942.

Академия Наук СССР. История русской литературы, т. 1, Москва; Ленинград, 1941.

Аничков Е. В., Бороздин А. К., Овсянико-Куликовский Д. Н. История русской литературы, т. 1–2. Москва, 1908.

Федотов Г. П. Святые Древней Руси (X–XVII ст.). Париж, 1931.

Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Париж, 1937.

Голубинский Е. Е. История русской церкви, 4 т. Москва, 1901–1917.

Греков В. Д. Киевская Русь, 4-е изд. Москва; Ленинград, 1944.

Гудзий Н. К. История древнерусской литературы. Москва, 1941.

Иконников В. С. Опыт русской историографии, 2 т. Киев, 1891–1908.

Истрин В. М. Очерк истории древнерусской литературы. Петроград, 1922.

Калдубовский А. П. Очерки по истории древнерусской литературы житий святых // Русский филологический вестник. Варшава, 1902.

Макарий (Булгаков), История русской церкви, 12 т., 2-е и 3-е изд. Москва, 1886–1910.

Никольский Н. К. Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений X–XI вв. С.-Петербург, 1906.

Никольский Н. К. О древнерусском христианстве // Русская Мысль, № 6, 1913.

Орлов А. С. Древняя русская литература, XI–XVI вв. Москва, 1937.

Петухов Е. В. Русская литература, т. 1. Юрьев, 1911. (Древний период).

Приселков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси, X–XII в. С.-Петербург, 1913.

Пресняков А. Е. Лекции по русской истории, 2 т. Москва, 1938–1939.

Шевырев С. П. История русской словесности, 2 т., 3-е изд. С.-Петербург, 1887.

Сперанский М. Н. История древней русской литературы, 3-е изд. Москва, 1921.

Вернадский Г. В. Звенья русской культуры, ч. 1, № 1. Древняя Русь. Брюссель, 1938.

Владимиров И. В. Древняя русская литература киевского периода X–XIII веков. Киев, 1901.

Глава I. Дохристианское язычество

Brückner A. Mitologia slava. Bologna, 1923.
Cross S.H. Primitive Civilization of the Eastern Slavs // Slavic and East European Review, v. V, pt. 1–2, 1946.
Jagich V. Mythologische skizzen // Archiv für slavische Philologie, v. IV.
Krek G. Einleitung in die slavische Literaturgeschichte, 2-е изд. Graz, 1887.
LegerL. La Mythologie slave. Paris, 1901.
Machal J. Slavic Mythology // Mythology of all races, v. 3. Boston, 1918.
Mansikka V.J. Die Religion der Ostslaven, v. 1, Quellen, FF Communications edited for the Folklore Fellows, v. X, № 43, Helsinki, 1922.
Niederle L. Manuel de l'antiquité slave, v. II, Paris, 1926.
Niederle L. Zivot starych slovanu, II, 1, Prague, 1924.
Rostovtseff M.I. La Culte de la Grande Déesse dars la Russie méridionale // Revue des Études Grècques, 32, 1919.
Sakhanev Vsev. Études sur l'origine de l'art populaire russe // Eurasia Septentrionalis Antiqua. v. IV, Helsinki, 1929.
Zelenin D. Russische (ostslavische) Volkskunde. Berlin, 1927.
Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу, 3 т. С.-Петербург, 1865–1869.
Динцес Л. А. Русская глиняная игрушка. Академия Наук СССР. Труды Института антропологии, этнографии и археологии. Археологическая серия 3. Москва; Ленинград, 1936.
Городцов В. А. Дако-сарматские религиозные элементы в русском народном искусстве. Труды государственного исторического музея, I, Москва, 1926.
Кагаров Е. Г. Религия древних славян. Москва, 1918.
Потебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий // Чтения в Обществе истории и древностей российских, №№ 2, 3, 4, Москва, 1865.
Потебня А. Л. О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1914.
Соколов И. М. Русский фольклор. Москва, 1938.
Тревер К. В. Собака-птица: Сенмурв и Паскудь // Известия Государственной Академии Истории материальной культуры, т. 100. Ленинград, 1933.

Глава II. Русские византинисты

История

См. работы Макария, Голубинского и Приселкова из раздела «Общие труды».
Fedotov G.P. St. Vladimir et la conversion de la Russie // Irenicon, 1938.
Laekr G. Die Anfänge des russischen Reiches. Berlin, 1930.
Макарий (Булгаков). История христианства на Руси до равноапостольного князя Владимира, 2-е изд. С.-Петербург, 1868.
Пархоменко В. А. Начало христианства на Руси. Полтава, 1913. *Полонская Н.* К вопросу о христианстве на Руси до Владимира // Журнал Министерства Народного Просвещения, сентябрь, 1917.
Vernadsky G. The Status of the Russian Church During the First Half-Century Following Vladimir's Conversion // The Slavonic Year-Book, Menasha, Viskonsin, 1941.

Формула византинизма

Baines N.H. Byzantine Empire. New York, 1926.
Buckler G.G. Anna Comnena. London, 1929.
Byron Robert. The Byzantine Achievement. London, 1929.
Diehl Charles. Byzance: grandeur et décadence. Paris, 1929.
Diehl Charles. Byzantine Portraits. New York, 1905.
Diehl Charles. Études byzantines. Paris, 1905.
Dieterich Karl Geschichte der byzantinischen und neugriechischen Literatur. Leipzig, 1902.
Fuchs F. Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter. Leipzig, 1902.
Hesseling D.C. Essai sur la civilisation byzantine. Paris, 1907.
HusseyJ.M. Church and Learning in the Byzantine Empire, 867–1185. London, 1937.
Krumbacher Karl Geschichte der byzantinischen Literatur. 2 ed. Mlinchen, 1897.
Ostrogorsky Georg. Geschichte des buzantinischen Staates. Munich, 1940.
Rambaud A.N. Etudes sur l'histoire byzantine. Paris, 1912.
Rundman S. Byzantine Civilisation. London, 1933.
SoyterG.B. Byzantinische Dichtung. Athens, 1938.
StrzygowskiJ. Orient oder Rome. Leipzig, 1900.
Vasiliev A.A. History of the Byzantine Empire, 2v., Madison, 1928–1929.
Успенский Ф. И. Очерки по истории византийской образованности. С.-Петербург, 1891.
Василевский В. Г. Труды, 4 т., С.-Петербург, 1908–1930.

Религиозная мысль Византии

Bardenhewer Otto. Geschichte der altchristlichen Literatur. Freiburg im Br., 5 v., 1902–1932.
Dvomik Fr. Les Légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance. Prague, 1933.
Fliche Augustin, Martin V. Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours. Paris, 1934.
Fortescue A. The Orthodox Eastern Church. London, 1907.
Gardner Alice. Theodore of Studium. London, 1905.
Gass W. Symbolik der griechichen Kirche. Berlin, 1872.
Hamack Adolf. History of Dogma, 7 т. London, 1894–1899.
Heiler Fr. Urkirche und Ostkirche. München, 1937.
Hergenroether J.A.G. Photius, Patriarch von Constantinopel, 3 т. Regensburg, 1867–1869.
Hoii Karl Enthusiasmus und Bussgewelt beim griechischen Mönchtum. Leipzig, 1898.
Holl Karl. Gesammelte Anfsätze sur Kirchengeschichte, v. 2, Der Osten. Tübingen, 1928.
Kidd B.J. The Churches of Eastern Christendom from A. D. 451 to the Present Time. London, 1927.
Mercier E. La spiritualité byzantine. Paris, 1933.
Neale J.M. Introduction to the History of the Holy Eastern Church, 2 v. London, 1933.
Oeconomos J. La Vie religieuse dans l'empire Byzantin au temps des Comnènes et des Anges. Paris, 1918.
Pargoire J. L'Eglise Byzantine de 527 à 847. Paris, 1905.
Rehrmann A. Die Christologie des Heiligen Cyrillus von Alexandria. Hildesheim, 1902.
Seeberg Reinch. Lehrbuch der Dogmengeschichte, 5 v., 3 ed. Leipzig, 1913–1923.
Вернадский Г. В. «Византийские учения о власти царя и патриарха». Памяти Н. П. Кондакова. Прага, 1926.
Доброклонский А. П. Преподобный Феодор, исповедник и игумен Студийский. Одесса, 1914.
Скабаланович М. Н. Византийская Церковь и государство в XI в. С.-Петербург, 1884.
Флоровский Г. В. Византийские отцы V–VIII вв., Париж, 1933.

Славянский византинизм

Dvomik Fr. Les Slaves, Byzance et Rome au IX s. Paris, 1926.
Leib J. Rome, Kiev et Byzance à la fin du X siecle. Paris, 1924.

Murho M. Geschichte der ältem süd-slavischen Literatur. Leipzig, 1908.
Златарский В. Н. История на българската държава през средните векове, 1, 2. София, 1927.
Палаузов С. Н. Век болгарского царя Симеона, С.-Петербург, 1852.

Славянские переводы

Архангельский А. С. Творения отцов церкви в древнерусской письменности, 4 т. Казань, 1889–1891.
Будилович А. С. XIII слов Григория Богослова в древнеславянском переводе. С.-Петербург, 1875.
Евсеев И. В. Очерки истории славянского перевода Библии // Христианское Чтение, № 2,1912.
Евсеев И. В. Геннадневская Библия 1409 // Труды XV Археологического съезда в Новгороде 1911, т. II. Москва, 1916.
КалайдовичК. Ф. Иоанн экзарх Болгарский. Москва, 1824.
Малинин В. Н. Златоструй. Десять слов Златоструя XII в. С.-Петербург, 1910.
Райнов Т. Наука в России XI–XVII веков. Академия Наук СССР. Москва; Ленинград, 1940.
Шахматов М. В., Чижевский Д. Платон в Древней Руси // Записки русского исторического общества в Праге, т. 2, Прага, 1930.
Соболевский А. И. Особенности русских переводов домонгольского периода // Труды IX Археологического съезда, т. II, Москва, 1895–1897.
Сперанский М. Н. Переводные сборники изречений в славянорусской письменности // Чтения в Обществе Истории и Древностей. Москва, 1900–1905.
Тихонравов Н. С. Отреченныя книги Древней Руси // Сочинения, т. 1. Москва, 1898.
Воскресенский Г. А. Характеристические черты редакций славянского перевода Евангелия от Марка // Чтения в Обществе Истории. Москва, 1896.

Греческая литургия

Arsen'ev N.S. We Beheld His Glory. New York, 1936.
Baumstark A. Die Messe im Morgenland. Kempten; München, 1906.
Bjerring Nicolas. The Offices of the Oriental Church. New York, 1884.
Bouvy E. Poètes et mélodes. Nîmes, 1886.
Bnghtman F.E. Liturgies, Eastern and Western, v. 1, Oxford, 1896.
Cabrol F. Hymnographie de l'Eglise grècque. Anger, 1893.
Christ W., Paranicas. Anthologia graeca carminum christianorum. Leipzig, 1871.

Hapgood Isabel Service Book of the Holy Orthodox Church. Boston; New York, 1906.
Maltzew A.P. Andachtsbuch der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes. Berlin, 1898.
Pitra J.B. Hymnologie de l'Eglise grècque. Rome, 1887.
Salaville S. An Introduction to the Study of Eastern Liturgies. London, 1938.
Tarchnisvili M. Die byzantinische Liturgie als Verwirchlichung der Einheit und Gemeinschaft in Dogma. Würzburg, 1939.

Греческий язык на Руси

Wanczura Alojzy. Skolnictwo v starej Rusi. Lwow, 1923.
Иконников В. С. Опыт исследования о культурном значении Византии в Русской истории. Киев, 1869.
Лавровский Н. А. О древнерусских училищах. Харьков, 1854.

Глава III. Русские византинисты

Климент Смолятич

Лопарев Х. Послание митрополита Климента к смоленскому пресвитеру Фоме. С.-Петербург, 1892.
Никольский Н. К О литературных трудах митр. Климента Смолятича. С.-Петербург, 1892.

Кирилл Туровский

Антоний (Банковский). Из истории христианской проповеди, 2-е изд. С.-Петербург, 1895.
Евгений. Творения св. отца нашего Кирилла еп. Туровского. Киев, 1880.
Калайдович К. Памятники российской словесности XII века. Москва, 1321.
Сухомлинов М. Рукописи графа А. С. Уварова, т. 2. С.-Петербург, 1858.
Виноградов В. П. «О характере проповеднического творчества Кирилла, епископа Туровского», В память столетия Импер. Московской Духовной Академии. Сборник статей, ч. 2. Сергиев Посад, 1915 (Эта книга оказалась для меня недоступной).

Илларион Киевский

Горский А. В. Памятники духовной литературы времен великого князя Ярослава I // Прибавления к творениям святых отцов, ч. II. Москва, 1844.

Жданов И. Н. Слово о законе и благодати и Похвала кагана Владимира // Сочинения, т. I, С.-Петербург, 1904.

Глава IV. Русский кенотизм

Vais Josef, ed. Sbornik staroslovenskich literarnich pamatek o sv. Vaclavu a sv. Lidmile. Prague, 1929.
Абрамович Д. И., изд. Жития святых мучеников Бориса и Глеба. С.-Петербург, 1916.
Бельченко. Преподобный Феодосий Печерский, его жизнь и сочинения // Записки историко-филологического Общества при Новороссийском университете, X. Одесса, 1902.
Бугославский А. С. К вопросу о характере и объеме литературной деятельности преп. Нестора // Известия Отделения русского языка и литературы Академии Наук, № 1 ч. 3. С.-Петербург, 1914.
Чаговец В. А. Преподобный Феодосий Печерский, его жизнь и сочинения. Киев, 1901.
Нестор. Житие преподобного Феодосия // Чтения в Обществе Истории. Москва, № 3, 1858; № 1, 1879; № 2, 1899.

Глава V. Аскетические идеалы

Goetz L.K. Das Kieven Höhlenkloster als Kulturzentrum des vormongolischen Russlands. Passau, 1904.
Smolitsch Igor. Das altrusslische Mönchtum (11–16 Jahr.). Würzburg, 1940.
Smolitsch Igor. Leben und Lehre der Starzen. Vienna, 1936.
Абрамович Д. И. Исследование о Киево-Печерском Патерике. С.-Петербург, 1902.
Абрамович Д. И., изд. Патерик Киево-Печерского монастыря, С.-Петербург, 1911.
Казанский П. И. История православного русского монашества. Москва, 1855.
Кубарев. О Киево-Печерском Патерике // Чтения в Обществе Истории, 1847.
Сычев Н. На заре бытия Киево-Печерской обители // Сборник в честь Соболевского. Ленинград, 1928.
Труды преп. Феодосия были опубликованы митрополитом Макарием в Ученых Записках второго Отделения Академии Наук, т. II и А. И. Пономаревым в Памятниках древнерусской учительной литературы, т. I, С.-Петербург, 1894.

Глава VI. Русская эсхатология

Преподобный Авраамий Смоленский

Федотов Г. П. Житие и терпение преподобного Авраамия Смоленского // Православная Мысль, т. 2, Париж, 1930.
Редкое Н. Преподобный Авраамий Смоленский и его житие // Смоленская Старина, т. I, 1909.
Розанов С. П., изд. Жития преподобного Авраамия Смоленского и службы ему. С.-Петербург, 1912.

Слово о небесных силах

Сахаров В. А. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности. Тула, 1879.
Слово о небесных силах. Издано среди трудов Кирилла Туровского (см. главу III).

Глава VII. Ритуализм духовенства

Goetz L.K. Kirchengeschichtliche und Kulturgeschichtliche Denkmäler Altrusslands. Stuttgart, 1905.
Алмазов А. И. Тайная исповедь в православной церкви. Записки Новороссийского университета, т. 63–65. Одесса, 1894–1895.
Павлов А. С., изд. Памятники Древнерусского канонического права». Русская Историческая Библиотека, т. VI. С.-Петербург, 1908.
Смирнов С. И. Древнерусский духовник. Сергиев Посад, 1899.
Смирнов С. И. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины // Чтения в Обществе Истории. Москва, т. 3, 1912.

Глава VIII. Религия мирян: переводные сборники

Popov N.P. L'Isbornik de 1076, dit de Svjatoslav, comirie monument littéraire // Revue des Etudes Slaves, v. XIV, Paris, 1934.
Яковлев В. А. К литературной истории древнерусских «Сборников», опыт исследования «Измарагда» // Записки Новороссийского Университета, т. 60. Одесса, 1893.
Никольский Н. К. Материалы для истории древнерусской духовности письменности // Сборник отделения русского языка Академии Наук, т. 82. С.-Петербург, 1907.
Петухов Д. В. Древние поучения на воскресные дни великого поста // Сборник Отделения русского языка Академии Наук, т. 40. С.-Петербург, 1886.

Пономарев А. И. Памятники древнерусской учительной литературы, т. 1 и 3. С.-Петербург, 1894–1897.
Шимановский В., изд. Изборник Святослава 1076. Варшава, 1894.

Глава IX. Религия мирян: русская учительная литература

Слово к Новгородской пастве архиепископа Луки Жидяты

Пономарев А. И., изд. Памятники, I, 3. С.-Петербург, 1894.
Бугославский А. С., изд. Известия Отделения русского языка Академии Наук, т. 18, № 2. С.-Петербург, 1913.

Послание Якова Черноризца к своему духовному сыну Димитрию

Пономарев А. И., изд. Памятники, I, 3. С.-Петербург, 1894.

Поучение Георгия-черноризца из Зарубской пещеры

Срезневский И. И. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. С.-Петербург, 1881 (Из Сборника Отд. рус. языка).

Русские покаянные каноны

Павлов Л. С., изд. Памятники. С.-Петербург, 1908.

Поучение князя Владимира Мономаха

Лаврентьевская летопись // Полное собрание летописей. Ленинград, 1926–1927.
Ивакин И. М. Князь Владимир Мономах и его Поучение. Москва, 1901.
Протопопов С. Поучение Владимира Мономаха как памятник религиозно-нравственных воззрений и жизни на Руси в дотатарскую эпоху // Журнал Министерства Народного Просвещения, т. 171. С.-Петербург, 1874.
Шляков Н. Н. О поучении Владимира Мономаха // Журнал Министерства Народного Просвещения. С.-Петербург, 1900.

Моление Даниила Заточника

Гудзий Н. К. К какой социальной среде принадлежал Даниил Заточник? // Сборник А. С. Орлову. Ленинград, 1934.

Гуссов В. М. К вопросу о редакциях «Моления Даниила Заточника» // Летопись занятий Ист.-филол. Общества при Новороссийском Университете, т. 1. Одесса, 1899.
Миндалев П. Моление Даниила Заточника и связанные с ним памятники. Казань, 1914.
Шляпкин И. Слово Даниила Заточника. С.-Петербург, 1889.
Зарубин Н. И., изд. Слово Даниила Заточника. Ленинград, 1932.

Глава X. Древние летописцы

Cross S.H. The Russian Primary Chronicle // Harvard Studies and Notes in Philology and Literature, v. XII. Cambridge, 1930.
Аристов Н. Первые времена христианства в России по церковно-историческому содержанию русских летописей. С.-Петербург, 1888.
Никольский Н. К. Повесть временных лет источник для истории начального периода русской письменности // Академия Наук СССР. Сборник по русскому языку и словесности, т. 11, № 1. Ленинград, 1930.
Полное Собрание Русских Летописей, изд. Археографической Комиссией, т. I. Лаврентьевская летопись. Ленинград, 1926–1927, т. II. Ипатьевская летопись, второе изд., С.-Петербург, 1908.
Приселков М. Д. История русского летописания XI–XV в. Ленинград, 1940.
Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С.-Петербург, 1908.
Сухомлинов М. О древней русской летописи как памятнике литературном // Ученые Записки Второго Отделения Академии Наук, № III. С.-Петербург, 1856.

Глава XI. «Слово о полку Игореве»

«Geste de la Guerre d'Igor». Symposium in: Annuaire de l'lnstitut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves, v. VIII, New York.
Konlmann N. «Le Dit de la campagne d'Igor» // Le Monde Slave, v. VII, Paris, 1937 (перевод).
Magnus Leonard A. The Armament of Igor (edited and translated). London, 1915.
Барсов Е. Слово о полку Игореве, 3 т. Москва, 1887–1889.
Гудзий Н. К., *Новиков И.* Слово о полку Игореве. Москва, 1938.
Орлов А. И. Слово о полку Игореве. Москва, 1938.

Перец В. Слово о полку Игореве. Киев, 1926. (Комментарии на укр. языке).
Потебня А. Слово о полку Игореве, текст и примечания. Воронеж, 1878.
Ржига В. Слово о полку Игореве и русское язычество // Slavia, v. XII, 1933–1934.
Шамбинаго С., Ржига В. Слово о полку Игореве. Москва; Ленинград, 1934.

Глава XII. Язычество и христианство

Krappe A.N. La chute du paganisme a Kiev // Revue des Etudes Slaves, v. XVIII. Paris, 1937.
Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. С.-Петербург, 1914.
Азбукин П. Очерк литературной борьбы представителей христианства с остатками язычества в русском народе XI–XII // Русский Филологический Вестник, № 28, 35, 37–39, Варшава, 1882–1898.
Галковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Харьков, 1916; документы в: Записки Московского археологического Общества. Москва, 1913.
Срезневский И. Рожаницы // Архив исторических и юридических сведений (Калачова), т. II. С.-Петербург, 1855.
Тихонравов Н. С. Слова и поучения, направленные против языческих верований и обрядов // Летописи русской литературы и древностей, т. IV. С.-Петербург, 1862.

Глава XIII. Заключение. Русская религиозность

Alpotov M, *Brunov N.* Geschichte der altrussischen Kunst. Augsburg, 1932.
Anisimov A.I. Our Lady of Vladimir. Prague, 1928.
Muratov P.P. Les leones russes. Paris, 1929.
Vasilieu A.A. Was Old Russia a Vassal State of Byzantium? // Speculum, VII, 1932.
Анисимов А. И. Домонгольский период русской живописи // Вопросы Реставрации, т. II. Москва, 1928.
Дьяконов М. А. Власть московских государей. С.-Петербург, 1889.
Истрин В. М. Книги временные и образные Георгия Мниха, 3 т. Петроград, 1920–1930.
Истрин В. М. О составе Толковой Палеи // Известия Отделений русского языка Академии Наук, т. II–III. С.-Петербург, 1897–1898.

Кондаков Н. П. Иконография Иисуса Христа. С.-Петербург, 1905.
Кондаков Н. П. Иконография Богоматери, 2 т. С.-Петербург, 1914–1915.
Никольская А. Б. К вопросу о пейзаже в древнерусской литературе // Сборник статей в честь А. И. Соболевского. Ленинград, 1928.
Вальденберг В. Е. Древнерусские учения о пределах царской власти. С.-Петербург, 1916.

Примечания и комментарии

Последний фундаментальный труд Г. П. Федотова «Русская религиозность» был начат накануне Второй мировой войны, когда мыслитель получил возможность работать в английских библиотеках, собирая материалы для задуманной работы. Но само написание пришлось на годы жизни в США. Первый том был завершен и издан вскоре после окончания войны. Работа над вторым томом затянулась и не была завершена. Ее прервала смерть Федотова. В начале 60-х годов увидел свет второй том «Русской религиозности», а также был переиздан первый, ставший к этому времени библиографической редкостью. Второй том был подготовлен и издан профессором-протоиереем Иоанном Мейендорфом. Меня интересовало — писал ли Федотов свою книгу по-русски или же на английском языке. Это был немаловажный вопрос, поскольку уже тогда мы, прихожане отца Александра Меня, задумали перевод обоих томов. Если сохранился русский текст, тогда вряд ли стоило бы начинать работу над переводом.

В начале 80-х годов я обратился с этими вопросами к отцу Иоанну Мейендорфу. В ответном письме к автору данных комментариев он писал: «В отношении книги Федотова: действительно, в начале 60-х годов я издал оставшуюся от него английскую рукопись под заглавием „The Russian Religious Mind“. Рукопись представляла собой расширенную версию его же русской книги „Святые древней Руси“. Главы о преп. Сергии, Иосифе Вол., Ниле Сорском, Пафнутии Боровском дословно совпадают в английском и русском текстах. Основная прибавка в английском — главы об „этике рядового христианина“ в Древней Руси — интересно, но довольно специально. Во всяком случае, русского текста этих глав не существует» (Архив автора, письмо от 27 августа 1982). В начале 90-х годов удалось выяснить, что в России этот труд Федотова переводился несколько раз. Главу из второго тома — «Преподобный Сергий Радонежский» в переводе Н. А. Егорова (к тому времени уже покойного) опубликовал в 1992 году Е. А. Карманов в №3 журнала «Церковь и время». Н. А. Егоров перевел оба тома, которые распространялись в машинописном варианте в основном среди епископата. Однако перевод Егорова весьма далек

от соответствия английскому оригиналу. В данном издании использован перевод Ирины Дьяковой, выполненный ею в начале 80-х годов. Перевод главы, посвященной «Слову о полку Игореве», выполнен С. С. Бычковым. Впервые он был опубликован в журнале «Русская литература» (1993, № 1).

[1] Литературная история религиозности во Франции» *(франц.)*.

[2] Manes — в римской мифологии души умерших.

[3] В оригинале дана транслитерация русских слов.

[4] Рудольф Отто (1869–1937) — протестантский богослов. С 1904 по 1917 гг. был профессором богословия в Бреслау, а с 1917 по 1929 гг. — в Марбурге. Основная его работа — «Священное» — была создана им в Марбурге и опубликована в 1917 году. «...Он чрезвычайно любил делиться своими мыслями и учиться у других; удивительно приятный собеседник, терпеливый и внимательный слушатель, он был человеком широких и разносторонних интересов и склонностей, тонкого и живого юмора. Его подтянутая фигура и кайзеровские усы многих могли ввести в заблуждение, и мало кто мог бы сказать с первого взгляда, что перед ним ученый до мозга костей и страстный противник милитаризма. Его и без того слабое здоровье окончательно подорвала страшная действительность первых лет гитлеровского языческого рейха». Его труд давно стал классическим и может быть по жанру отнесен к философии религии. Он исследовал то высочайшее чувство благоговения, которое испытывает человек при встрече с трансцендентным Богом. К сожалению, труд Отто до сих пор пока не издан на русском языке, хотя перевод книги осуществлен еще в конце 70-х годов XX столетия.

[5] Очистительный путь *(лат.)*.

[6] Карл Барт (1886–1968) — швейцарский протестантский богослов, один из основателей диалектической теологии. Первый крупный труд Барта был посвящен богословию апостола Павла и анализу его Послания к Римлянам (1918). В молодости Барт принимал участие в движении христианского социальзма, а после прихода к власти Гитлера выступал как вдохновитель христианского сопротивления нацистскому режиму.

[7] «Трехпутье» — риторика, грамматика и диалектика.

[8] «Четырехпутье» — арифметика, геометрия, астрономия, музыка.

[9] Речь идет о Никите, митрополите Гераклейском (Серронии) (XI в.), византийском богослове, толкователе текстов Священного Писания, комментаторе проповедей Григория Богослова, поэте, авторе «Катен».

[10] Нил Синайский — отшельник, подвизавшийся на горе Синай. Состоял в переписке со многими современниками. Сохранилось около тысячи его писем о духовной жизни. Умер в 430 году. Неизвестно, какие сочинения преподобного Нила имели хождение на Руси. Под именем творений Нила в Византии распространялись списки творений Евагрия Понтийского (346–399), который был рукоположен в сан диакона св. Григорием Назианзином, ушел в пустыню и основал Скит (от этого и произошло нарицательное название — скит). Евагрий, грек по происхождению, был блестяще образованным человеком, последователем Платона. Он прекрасно знал творения Оригена и во многом следовал ему. Как верный ученик Платона, считал тело темницей души. На Пятом Вселенском Соборе Евагрий был осужден как еретик вместе с Оригеном. Он считал Христа лишь одной «из разумных тварей». Согласно императорскому указу его сочинения были сожжены, но часть его аскетических творений сохранилась (к примеру, «О молитве») под именем преподобного Нила Синайского.

[11] Патриарх Никифор (758–828) — автор ряда богословских полемических трактатов, писем и двух исторических трудов. Когда в 806 году он стал патриархом, создал ряд антииконоборческих трактатов. В 815 году был сослан и скончался в изгнании. Основное историческое произведение «Бревиарий» («Краткая история») было создано между 775 и 787 годами, когда он служил в императорской канцелярии, являясь секретарем базилевса. Георгий Синкелл (умер около 800) — византийский хронист, монах. Жил в Палестине, затем был синкеллом у патриарха Константинопольского Тарасия (784–806). Георгий создал «Хронику», в которой повествование начинается с момента творения мира и продолжается до времен царствования императора Диоклетиана. Его «Хронику» продолжил другой византийский хронист — Феофан.

[12] Внутренность святилища *(лат.)*.

[13] Страшные таинства *(лат.)*.

[14] С начала 90-х годов в России появились новые переводы Священного Писания, в том числе Посланий апостола Павла. Наиболее интересны сделанные Валентиной Кузнецовой («Письма апостола Павла». М., 1998).

[15] Федотов упоминает о святителе Стефане Пермском, уроженце города Устюг, который, стремясь получить хорошее духовное образование, отправился в монастырь святителя Григория Богослова в Ростове Великом, поскольку тот уже в середине XIV столетия славился богатством библиотеки и образованностью иноков.

[16] Епископ Кирский Феодорит родился в Антиохии около 393 года в христианской семье. Он получил прекрасное христианское образование, знал и языческих авторов. Был избран епископом небольшого города Кира близ Антиохии. В эпоху несторианских споров выдвинулся в первые ряды борцов против ереси. Немало пострадал, был под запрещением, но незадолго до кончины был восстановлен на епископской кафедре. Скончался в 457 году.

[17] «Св. Григорий предлагает и другое обоснование необходимости Божественного вмешательства в мир человеческих зол, вслед за Оригеном говорит о выкупе диаволу, точнее о выкупе у диавола. Человек согрешил добровольно, — поскольку диавол справедливо властвует над ним как отдавшимся в рабство. Поэтому, с одной стороны, неполезно и несправедливо насильственное врачевание, — это значило бы „нанести естеству нашему ущерб в величайшем из благ“, в свободе... Это было бы „лишением Богоподобной чести“. С другой стороны, было несправедливо употребить насилие и полновластно против диавола, приобретшего падшего человека в рабство... Отсюда единственный способ освобождения, — выкуп по договору... Очевидно, что лукавый демон не обменял бы лучшего на худшее. Во Христе он привлечен и как бы очарован (а не устрашен) необычайностью жизни и чудесами. Он спрашивает цену и получает в надежде, что „если через смерть он овладеет плотию, то овладеет и всею находящеюся в ней силою“. Расчет обманщика был обманут —

„проглотив приманку плоти, пронзается удою Божества“... В этой неудачной „юридической“ теории св. Григорий следует Оригену и даже сгущает краски. Не говоря уже о том, что она плохо согласуется с основным строем богословской системы Григория, она внутренне противоречива... Нужно припомнить, что эту теорию со всею резкостью опровергал св. Григорий Богослов» (*Флоровский Г. В.* Восточные отцы IV века. Париж, 1931. С. 166–167).

«Проблема Искупления решалась в богословии достаточно просто, потому что старое сознание находилось во власти определенных юридических представлений об отношениях между нами и Богом. Люди **жили** этими представлениями в повседневной действительности, поскольку в Средние века существовали вассально-сюзеренные отношения. Человек, который оскорбил своего сюзерена, обязан был воздать ему сатисфакцию, удовлетворение. Понятия о чести, которые потом сменили феодальные представления, также были тесно связаны с представлением о сатисфакции. Оскорбленная господствующая сторона требовала от вассала или же от равного партнера возмещения оскорбительной акции, т.е. оскорбления действием. Эти представления были перенесены и на тайну Искупления.

Против этого активно выступил в конце прошлого века будущий патриарх Сергий Страгородский, написав книгу „Православное учение о спасении“, где он со всей категоричностью отверг как не соответствующие духу Священного Писания, духу Нового Завета юридические представления о том, что люди должны искать какую-то сатисфакцию оскорбленному Богу. Поскольку ее не нашли, то Христос удовлетворяет Своим подвигом гнев Божий, тем самым решая эту юридическую проблему. На самом деле в Священном Писании господствуют символы иного порядка. Символы скорее органические, биологические. Тайна искупления ощущается как некий процесс очищения, процесс вживания, присоединения человека к иной – божественной жизни. Этот процесс чем-то напоминает работу садовника, который прививает здоровые организмы к больным, для того чтобы победить болезнь. Но юридическое понимание догмата Искупления, различных его форм основывалось на букве Писания, потому что сам термин „Искупление“, если его перевести с церковно-славянского, означает „выкуп“. Конечно, он звучит юридически. Этот термин применялся обычно во времена античной работорговли, когда кто-то по каким-то соображениям освобождал человека, выкупая его из рабства и делая вольноотпущенником. Не сам освобождал, а выкупал его для себя. Но это не означает, что сначала этот человек был рабом одного, а потом стал рабом другого. Нет! Он был рабом одного, но, выкупленный, стал нравственным должником другого. Он стал свободным человеком!» (*Протоиерей Александр Мень.* Беседа об Искуплении // Путь, 1994, № 6. С. 233–234).

[18] У св. Кирилла – «херувимский престол».

[19] У св. Кирилла – «души человеческие».

[20] Докетизм – течение в раннем гностицизме. Докеты утверждали, что страдания Христа на кресте были призрачными, поскольку Он только казался человеком, а Его Божественная сущность не могла быть подвержена страданиям. Против докетов выступали Ириней Лионский и другие раннехристианские отцы.

[21] Полное название труда Нестора: «Чтение о житии и погублении блаженных страстотерпцев Бориса и Глеба». Оно было составлено летописцем Нестором около 1108 г.

[22] «Сыропезание» – живодерство.

[23] Царевич Димитрий (1582–1591) – младший сын Иоанна Грозного, живший в царствование старшего брата Федора Иоанновича в Угличе. Один из самых спорных вопросов касается причисления его к лику святых. Исторические источники сообщают, что Дмитрий страдал эпилептическими припадками (одна из возможных версий его смерти: во время припадка он упал на нож). Позднее Русская Церковь признала, что царевич был убит по приказу Бориса Годунова, и причислила его к лику святых как мученика. В 1606 году его мощи были обретены нетленными и перенесены в Архангельский собор Московского Кремля.

[24] Старого стиля.

[25] Киновия – общежительная форма монашества. Все иноки равны в правах и обязанностях. Личного имущества нет – все общее, стол и одежда. Киновийная форма общежития предусматривает жесткую дисциплину и беспрекословное послушание иноков игумену.

[26] Ошибка в английском тексте: напечатано «palace» т. е. «палаты князя», а должно быть «place», т. е. «место» (монастырь) Феодосия.

[27] Юродству.

[28] Феодосий Киновиарх родился к Каппадокии в V веке. Совершив паломничество в Палестину, остался там и жил в одной из пустынных пещер около 10 лет. По просьбе собравшихся около него монахов основал неподалеку от Иерусалима первый общежительный монастырь по правилам святого Василия Великого. Скончался в 529 году.

[29] См.: 1 Ин. 5, 20.

[30] См.: Числ 14, 24; Ис. Нав. 14, 13–14.

[31] Вспоминается событие, описанное евангелистом Лукой в Деяниях апостолов. Анания и жена его Сапфира продали принадлежащую им землю, но решили утаить от апостолов часть вырученных от продажи денег. Решив солгать Святому Духу, оба умерли у ног апостолов (Деян. 5, 1–11).

[32] Метанойя (μετάνοια) – покаяние *(греч.)*.

[33] Палладий (365–425) – историк раннего монашества. Скорее всего родился в Галатии, ушел в Египет, где начал монашескую жизнь под руководством Евагрия Понтийского. В 400 году вернулся в Малую Азию и стал епископом Еленопольским в Вифинии. Как друг святого Иоанна Златоуста был изгнан в 406 году, но вернулся в Малую Азию в 412 г. Наиболее известное его произведение – «Лавсаик».

[34] Памятники литературы Древней Руси (ПДЦР). Москва, 1978, с. 31.

[35] Страх Божий – богословское понятие, опирающееся на многочисленные тексты Священного Писания. Имеет мало общего с понятием общечеловеческого страха. Рудольф Отто утверждал: «Здесь, однако, этот термин (страх Божий. – С. Б.) при всем своем соответствии, взят все же по аналогии, чтобы дать имя совершенно особенному типу эмоциональной реакции, полностью отличающейся от испуга, но, тем не менее, между ними есть некоторая бли-

зость, так что эта аналогия помогает пролить свет на природу интересующего нас явления. В некоторых языках существуют специальные термины, обозначающие расплывчато или более точно этот «страх», который есть нечто большее, чем то, что заложено в собственном смысле этого слова... В современном русском языке есть выражение «благоговейный страх», в своем глубинном специфическом значении оно как раз приближается к тому, о чем мы говорим» (*Отто Р.* Священное. С. 27–28 (машинопись)).

[36] Пелагий (конец IV – начало V вв.) – английский богослов и экзегет. Учился в Риме, в 409 или 410 году после нашествия готов Пелагий покидает Рим и обосновывается в Африке, а затем перебирается в Палестину. Он протестовал против низкого морального уровня современных ему христиан и призывал к аскетизму и совершенству. «Согласно Пелагию, наше естество нейтрально – ему не присуще ни добро, ни зло. Зло совершается нами как злоупотребление свободной волей. Младенцы же по природе своей добры и лишь потенциально являются носителями греха. Крещение „во оставление грехов", поэтому имеет смысл только по достижению взрослого возраста, когда человек уже располагает свободной волей и способен к сознательному совершению греха. На это Августин возражал, что грех есть не только результат свободного выбора: он является принадлежностью самой падшей природы человека» (*Мейендорф И., проф. прот.* Введение в святоотеческое богословие. Нью-Йорк, 1982. С. 237). Пелагианство вместе с несторианством было осуждено на Эфесском Соборе в 431 году.

[37] ἀμφικτιονία – союз греческих государств для совместного отправления культа в общем святилище и для мирного урегулирования спорных вопросов.

[38] Цит. по: *Соловьев С. М.* История России, кн. I, т. 2, гл. VI. М., 1988. С. 552.

[39] Исследования поэта и переводчика Андрея Чернова привели к установлению авторства «Слова». В последних строках поэмы, рядом с Бояном упоминается Ходына, автор «Слова»: «Сказали Боян и Ходына, Святославовы песнотворцы...» (Слово о полку Игореве. Реконструкция древнерусского текста и научный перевод Д. С. Лихачева. Л., 1990).

[40] Употребляя понятие «миф», Г. П. Федотов вкладывает в него отнюдь не уничижительный смысл. Для него миф – это, согласно трактовке известного русского богослова С. Н. Булгакова, – «встреча мира имманентного – человеческого сознания... и мира трансцендентного, божественного» (*Булгаков С. Н.* Свет невечерний. М., 1917).

[41] Этот поныне непроясненный образ исследователи отождествляли с неким языческим божеством, которое враждебно настроено к русским воинам. Однако до сих пор на юге Воронежской области в тех самых местах, где происходило сражение князя Игоря с половцами, так называют огромные меловые столбы, которые возвышаются на склоне меловых гор. До наших дней их осталось немного – не более десяти. Само слово «див», восходя к санкритскому корню, обозначает также «блистать, быть прекрасным, чистым». Эти пятиметровые столбы, издалека напоминающие исполинские фигуры, должны были видеть русские дружины, которые двигались по равнине с севера. Дивы служили им своеобразным ориентиром. В «Слове» оставался один неразгаданный исследователями эпитет: «...свист зверин въст азби Див кличет връху древа». Н. А. Мещерский, один из исследователей «Слова», полагал, что «темное» «въст азби» должно относиться к Диву. Таинственное «азби», по нашему мнению, – калька греческого ἄσβεστος, что означает «негашенная известь». То есть «асбестовый» или «меловой Див свистит поверх деревьев». Почему свистит? Дело в том, что меловые столбы имеют внутренние полости, и когда дует ветер, раздается свист. Если добавить, что уже с XII века здесь, в меловых горах, обосновались монахи, вырубая в меловых горах пещерные храмы, понятно, почему свист Дива служил предупреждением русским дружинам. Дон в этих местах огибает меловые горы. Само место доныне сохранило свое название – Дивногорье.

[42] Речь идет о главах, предшествующих анализу «Слова о полку Игореве».

[43] *Гомер.* Илиада, Одиссея. М., 1967. С. 355.

[44] Песнь о Роланде // Песнь о Роланде; Коронование Людовика; Нимская телега; Песнь о Сиде; Романсеро. М., 1976. С. 77.

[45] Праздник Ивана Купалы.

[46] Г. П. Федотов подметил весьма важную черту почитания на Руси Божией Матери. Об этом же писал видный современный богослов, архиепископ Михаил (Мудьюгин) (1912–1999): «Православным ответом на недоуменные вопросы по поводу обычного молитвенного обращения: „Пресвятая Богородица, спаси нас!", которое, казалось бы, прямо противоречит приведенным здесь апостольским словам („Нет другого имени под небом, данного человекам, которым бы надлежало нам спастись" (Деян. 4, 12)), является уверенность православного человека во всесильности молитвенного предстательства Божией Матери перед Ее Божественным Сыном. Подобные молитвенные обращения оставляют глубокий след в душах молящихся, и, к сожалению, некоторые из них забывают о том, что Иисус Христос есть „един и посредник между Богом и человеками" (1 Тим. 2, 5), и начинают пренебрегать непосредственным обращением со своим Спасителем, а со всеми нуждами и заботами обращаются к Его Матери, и притом только к Ней, что в своем крайнем выражении привело к возникновению „Богородичной ереси"» (*Архиепископ Михаил.* Русская Православная церковность. Вторая половина XX века. М., 1995, с. 65).

[47] В поэзии больше философии, чем в истории *(греч.)*.

Указатель имен

А

Б

В

Г

Д

Е

Ж

З

И

К

Л

М

Н

О

П

Р

С

Содержание

План собрания сочинений Г. П. Федотова

1. Абеляр, статьи 1911–1925 гг. (вышел в свет).
2. Статьи из журналов «Путь», «Православная мысль» и «Вестник РХСД» (вышел в свет).
3. Святой Филипп, митрополит Московский (приложение: «Житие митрополита Филиппа», билингва) (вышел в свет).
4. Статьи 30-х годов из журналов ВРХСД, «Современные записки, «Числа», «Версты», «Новый Град» (вышел в свет).
5. «И есть, и будет» (Размышления о России и революции) и другие статьи (вышел в свет).
6. «Стихи духовные» и статьи из журналов «Новый град», «Современные записки», «Новая Россия» (вышел в свет).
7. Статьи второй половины 30-х годов (вышел в свет).
8. «Святые Древней Руси» (вышел в свет).
9. Статьи американского периода (1942–1951 гг.) (вышел в свет).
10. «Русская религиозность: христианство Киевской Руси. X–XIII вв.» (вышел в свет).
11. «Русская религиозность: Средние века. XIII–XV вв.» (вышел в свет).
12. «Переписка с Татьяной Дмитриевой, И. М. Гревсом. Конфликт в Свято-Сергиевском богословском институте и другие материалы» (вышел в свет).
13. Письма и переписка Г. П. Федотова с Е. Н. Федотовой, священниками Сергием Булгаковым и Георгием Флоровским, Ф. А. Степуном, а также со многими выдающимися деятелями русского Зарубежья (готовится к печати).

Георгий Петрович Федотов

Собрание сочинений в 12 томах
Том 10:
Русская религиозность. Часть I.
Христианство Киевской Руси.
X–XIII вв.

Издание второе, исправленное

Корректор *А. Рыбакова*
Верстка *А. и Л. Пановы*

Формат $60 \times 88/_{16}$. Гарнитура Нью-Баскервиль.
Бумага офсетная № 1. Печать офсетная.
Тираж 1000 экз. Заказ № .

Отпечатано в ППП «Типография “Наука”»
121099, Москва, Шубинский пер., 6